دراسات معاصرة فـــى الأنثروبولوجيا الاجتماعية

تأليف

محمد الجوهرى
أستاذ بجامعة القاهرة

نجوى عبدالحميد
أستاذ بجامعة حلوان

هدى الشناوى
أستاذ بجامعة حلوان

هناء الجوهرى
أستاذ بجامعة القاهرة

ميشيل حليم
مدرس بجامعة حلوان

هناء المرصفى
مدرس بجامعة عين شمس

القاهــرة
٢٠٠٥

فهرس المحتويات

الموضوع	صفحة
القسم الأول	
الإطار العام للعلم	
الفصل الأول: ملاحظات على تاريخ الدراسات الأنثروبولوجية فى مصر	٥
الفصل الثانى: علم الأنثروبولوجيا وفروعه	١٤
الفصل الثالث: الأنثروبولوجيا الاجتماعية	٣٦
الفصل الرابع: دراسة الزواج	٥١
الفصل الخامس: طبيعة الثقافة	٨١
القسم الثانى	
دراسات وبحوث تطبيقية	
الفصل الأول: الأنثروبولوجيا ومشكلات البيئة	١٢١
الفصل الثانى: دراسة العشوائيات فى المجتمع المصرى	١٣٤
الفصل الثالث: ثقافة التعامل مع المكان العام فى القاهرة بين ثقافة المتعلمين والثقافة الشعبية	١٧٩
الفصل الرابع: الأبعاد التاريخية والثقافية للأسواق السياحية فى مدينة أسوان. دراسة فى أنثروبولوجيا السياحة	١٩٠
الفصل الخامس: ملامح الصفوة الجديدة والتطور التاريخى للوظيفة الاجتماعية لأحد أنديتهم	٢٥٣
الفصل السادس: الخطاب النسوى وتأويل قصص الأطفال غير التقليدية. دراسة لمجموعة قصصية	٢٩١

القسم الأول

الإطار العام للعلم

الفصل الأول

ملاحظات على تاريخ الدراسات الأنثروبولوجية فى مصر(*)

حاولت فى دراسة سابقة أن أسجل بعض الملاحظات النقدية حول تاريخ علم الاجتماع فى مصر(١). وقد امتدت الدراسة المذكورة لأكثر من أربعين صفحة، ولم تستطع أن تغطى الموضوع التغطية الواجبة، ولا أعتقد أن الحيز المتاح لهذه الدراسة يتسع لأكثر من بعض الملاحظات العابرة، ولكنها – كما نرجو – قد لا تخلو من بعض الفائدة.

يلاحظ ريتشارد أنطون فى عرضه للدراسات الأنثروبولوجية فى منطقة الشرق الأوسط حقيقية هامة عن البدايات الأولى للدراسات الأنثروبولوجية فى مصر(٢). فقد استضافت الجامعة المصرية فى الثلاثينيات من هذا القرن بعض أساتذة الأنثروبولوجيا البريطانيين البارزين، وكانوا يلقون محاضراتهم على الطلاب بانتظام فى تلك الجامعة (جامعة القاهرة الآن). ومن هؤلاء الأعلام: هوكارت Hocart وإيفانز بريتشارد Evans-Pritchard، وبرستيانى Peristiany. ولكن المفارقة أن أولئك الأساتذة كانوا يعدون أساتذة لعلم الاجتماع، ودرسوا علم الاجتماع بالفعل لطلاب أقسام الجغرافيا، والفلسفة والاجتماع.

(*) كتب هذا الفصل الدكتور محمد الجوهرى.

(1) انظر محمد الجوهرى، قراءة نقدية فى تاريخ علم الاجتماع فى مصر، بحث مقدم إلى مؤتمر علم الاجتماع وقضايا الإنسان العربى، المنعقد فى الكويت فى الفترة من ٨-١١ أبريل ١٩٨٤.

(2) Richard T. Antoun, Anthropology, in: L. Binder, (ed), The Study of the Middle East, Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences, John Wiley and Sons, New York, 1973, PP. 137-228.

ويربط أنطون بين تلك النظرة وبين سيطرة المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع على القائمين على أمر تدريس العلوم الاجتماعية في مصر. وكان من شأن هذا الأسلوب من التفكير أن يركز الاهتمام على الفلسفة وعلى المشكلات الاجتماعية. وكان من الطبيعي ألا يشارك أتباع مدرسة دوركايم في مصر النظرة التقليدية البريطانية إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية كبؤرة الاهتمام الأول. وما من شك أن هذا الوضع قد عوق انطلاق الدراسات الأنثروبولوجية المصرية من نواح متعددة.

ويسجل أنطون في دراسته المشار إليها أن رادكليف براون كان أول أستاذ بريطاني يفد إلى مصر أستاذاً للأنثروبولوجيا، وكان ذلك في عام ١٩٤٧ عندما استقدمته جامعة الإسكندرية لينشئ معهد العلوم الاجتماعية التابع لكلية الآداب بها، وكان يشغل في ذلك الوقت، وانسجاماً مع التقاليد الأكاديمية المصرية، كرسي علم الاجتماع بجامعة الإسكندرية(!).

ولكن الدراسات الأنثروبولوجية حققت في الإسكندرية، وبفضل براون دفعة قوية لها، من خلال دخولها كتخصص دراسي من ناحية، وكفرع من فروع معهد العلوم الاجتماعية المذكور. وكان من أنجب تلاميذ مدرسة الإسكندرية في الأنثروبولوجيا الدكتور أحمد أبوزيد، وهو نفسه الذي شغل أول كرسي للأنثروبولوجيا أنشئ في مصر عام ١٩٧٠.

وانطلقت الدراسات الأنثروبولوجية في مصر على المستوى الأكاديمي في عقد السبعينيات، حيث تعددت كراسي الأنثروبولوجيا وتخصصات الرسائل والبحوث الأنثروبولوجية، وكثر عدد الحاصلين على درجات الماجستير والدكتوراه في الأنثروبولوجيا، وأنشئ كرسي للأنثروبولوجيا بجامعة القاهرة، الذي شغله المرحوم الدكتور أحمد الخشاب، وأنشئ قسم للأنثروبولوجيا بمعهد البحوث والدراسات الأفريقية، وبكلية الآداب جامعة الإسكندرية. ولن يتسع هذا المجال المحدود لتسجيل كافة الانتصارات الأنثروبولوجية على الصعيد الأكاديمي، وحسبنا أن نسجل الاتجاه العام لحركة هذا العلم.

وانطلقت الدراسات الأنثروبولوجية بجامعة القاهرة من خلال عودة الدكتور أحمد الخشاب من جامعة لندن بعد حصوله على درجة الدكتوراه (١٩٥٣). فدخلت معه التقاليد البريطانية في الأنثروبولوجيا. وفي منتصف الستينيات عاد الدكتور عاطف وصفي بعد أن درس الأنثروبولوجيا في أمريكا، فدخلت تقاليد الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية إلى قسم الاجتماع العتيد بجامعة القاهرة.

وتنوعت وتعددت من قبل ومن بعد جهود وإسهامات زمـلاء وتلاميـذ هـذين الأستاذين لكى يتسع ويتنوع التراث الأنثروبولوجى بجامعة القاهرة، ومنه ينتقل الإشعاع إلى سائر الجامعات ومراكز البحث المصرية.

وفى هذا الوقت نفسه كان الأستاذ الدكتور علـى أحمـد عيسـى أسـتاذ الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية يساهم بجهده فى الإشراف على رسائل طلاب هناك مثل: الدكتور أحمد أبوزيد (الماجستير)، والمرحـومين الـدكتور محمـد عاطف غيث (الدكتوراه)، الدكتور على إسـلام الفـار (الـدكتوراه)، الـدكتور عبدالحميد لطفى (الدكتوراه). ولكى نفهم عمق هذا التأثير نـذكر أن كـلا مـن أصحاب تلك الأسماء أشرف لسنوات طويلة على قسم مـن أقسـام الاجتمـاع بالجامعات المصرية، فتشعب التأثير، وإن كان قد تباين إسهام كل مـنهم عـن الآخرين، فمنهم مـن مـزج فـى جهـوده بـين الدراسـات السوسـيولوجية والأنثروبولوجية، ومنهم من غلب الطابع الأنثروبولوجى على عمله، ومنهم من كان مقلاً أو غير محدد الاتجاه بشكل مؤثر. ولاشك أن هذا العـرض المجمـل يتطلب تقييماً محدداً لإسهام كل من ورد اسمه، لكى لا تختلط الجهود أو تتداخل الإنجازات، ومع تسليمى بذلك فإنى أعتقد أن بعض الأسماء التى ذكرت أكبـر وأشهر من أن تتداخل مع أحد أو تختلط على أحد.

ويسجل ريتشارد أنطون ملاحظة جديرة بالاهتمام والتأمل، حيث يلاحظ تميز الدراسات الأنثروبولوجية المصرية منذ بداياتها الأولى بإجراء الدراسات الميدانية على نطاق واسع وبشكل مركز. ونسجل فى هذا الصدد دراسات علـى عيسـى وأحمد أبوزيد، وعاطف غيث، وغيرهم. غير أنه يلاحظ أن الفروض التى انطلقت تلك الدراسات للتحقق منها كانت مشتقة من كتابات علماء الاجتمـاع الفرنسـيين، مما حقق نوعاً من الاتصال بين التراث السوسيولوجى الـذى كـان قائمـاً فـى مصر، وتراث العمل الميدانى المستحدث الوافـد مع الاهتمام الأنثروبولوجى.

ووجه الأهمية فى هذه الحقيقة أن الدراسات الأنثروبولوجية لـم تكـن أبـداً أعمالاً إثنوجرافية وصفية بسيطة لبعض النظم الاجتماعية هنا أو هناك، أو لبعض المجتمعات المحلية. ولكنها كانت أعمالاً علمية تحليلية، مستندة إلى مادة ميدانية.

ويضرب أنطون المثـل بدراسة أحمد أبوزيد للماجسـتير عـن "طقـوس الجنائز عند المسلمين المصريين"[1]، وقد استمدت إطارها النظرى من كتابـات

---

(١) رسالة قدمت للحصول على الماجستير من معهد العلوم الاجتماعية بجامعة الإسـكندرية، غير منشورة.

هيرتز، وفان جنب، ورادكليف براون. واستمر نفس التراث التحليلي في الأنثروبولوجيا المصرية حيث قدمت علياء شكرى دراستها عن "الثبات والتغير في عادات الموت في مصر من العصر المملوكي حتى العصر الحاضر"، مستندة إلى مادة من المدونات ومن الدراسة الميدانية، ليس بهدف التجميع، ولكن بغرض الكشف عن ظواهر التغير في تلك العمليات وديناميات هذا التغير وعملياته[1].

وتعددت الرسائل التي أشرف عليها بعدها أحمد أبوزيد عن تحقيق فروض وقياس مشكلات وتشخيص عمليات اجتماعية، أضرب لها مثلاً برسائل الدكتور السيد حامد عن النوبة الجديدة، والدكتورة عليه حسين عن الوادى الجديد، والدكتور محمد عبده محجوب عن الكويت... إلخ.

كذلك تنوعت وتعددت الرسائل التي أشرفت عليها علياء شكرى بقصد تحقيق فروض ورصد ظواهر وتشخيص مشكلات، أذكر منها على سبيل المثال رسائل: سعاد عثمان عن الأولياء (الماجستير) ومجتمع الجيرة (الدكتوراه)، ونجوى عبدالحميد عن الجماعات العرقية في منطقة أسوان (العبابدة والنوبيين والصعايدة) للماجستير وعن التنشئة الاجتماعية في إقليم الفيوم (الدكتوراه)، ومنى الفرنوانى عن تغير المعتقدات السحرية في مجتمع حضرى (الماجستير)، وعادات دورة الحياة (الدكتوراه)... إلخ.

هذان مجرد نموذجين يمثلان مركزين من مراكز قوة الدراسات الأنثروبولوجية في مصر: قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية، وقسم الاجتماع بكلية البنات بجامعة عين شمس. وقد أسقطت متعمداً الحديث عن قسم الاجتماع بجامعة القاهرة، وعن الإسهامات الأنثروبولوجية لأقسام الاجتماع الأخرى، لاعتبارات عدة أهمها: أن أستبعد الحديث عن نفسى، باعتبار أننى توليت الإشراف على قسم الاجتماع بآداب القاهرة طوال عشر سنوات وأننى لا أهدف إلى إحصاء كافة الجهود وتقييم كافة الإنجازات، ولكننى أحدد اتجاهات عامة، أدلل عليها ببعض الأمثلة، ثم أننى في النهاية أقدم ترجمة لزميلين يعملان في قسم الاجتماع بكلية بنات جامعة عين شمس.

---

(١) انظر عرضاً وافياً لهذه الدراسة (المنشورة أصلاً باللغة الألمانية عام ١٩٦٨)، في: علياء شكرى، التراث الشعبي المصرى في المكتبة الأوروبية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨ (الطبعة الثالثة).

ويلاحظ أنطون أيضاً أن الدراسات الأنثروبولوجية فى السبعينيات مازالت تركز اهتمامها الأول على دراسة مشكلات مصر الاجتماعية والاقتصادية، وخاصة مشكلة النمو السكانى السريع، والأسرة وتنظيمها، والتحضر، والتصنيع، وتوطين الفلاحين فى الأراضى المستصلحة وغير ذلك. ويستشهد على ذلك بموضوعات الرسائل التى أجيزت فى قسم الاجتماع والأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية (قبل استقلال قسم الأنثروبولوجيا)، والبحوث التى يجريها مركز البحوث الاجتماعية فى الجامعة الأمريكية بالقاهرة. واستمر هذا الاتجاه فى سائر أقسام الاجتماع بالجامعات المصرية، وإن كان حدث أن أضيفت إلى القائمة بعض المشكلات التي استجدت على الساحة الاجتماعية، وأهمها مشكلة العمالة المصرية المهاجرة بمستوياتها المختلفة، وغير ذلك من المشكلات.

ولكن الاتجاه الثقافى فى الدراسات الأنثروبولوجية قد استطاع طوال السبعينيات وحتى عام ١٩٨٨ أن يحقق دفعات قوية، تمثلت فى كم الرسائل التى أجيزت للماجستير والدكتوراه، ومشروعات البحوث التى أجريت فى بعض تلك الأقسام وفى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية وفى الببليوجرافيات والدوريات وغيرها. وإن جاز أن يصدق حكم ريتشارد أنطوان على تيار الدراسات الأنثروبولوجية الاجتماعية، فإنه يصدق بدرجة أقل على تيار الدراسات الأنثروبولوجية الثقافية، التى لا يمكن بحكم طبيعتها أن تكون موجهة نحو المشكلات بشكل مباشر، ولكنها لا تهرب فى جميع الأحوال، وأياً كانت طبيعة الموضوع، من واجب خدمة المشكلات الاجتماعية. ولكن الخدمة تتم على المدى الطويل من ناحية، وبشكل غير مباشر من ناحية أخرى، لأن الأوضاع الثقافية بطبيعتها لا تخضع نفسها للتدخل المباشر ولا السريع، ولكنها تتقبل التخطيط الواعى البعيد المدى. وربما كانت تلك ميزة مؤكدة للدراسات الثقافية، وعبئاً فى نفس الوقت. ولكنه عبء جليل وجميل.

وتسجل كافة الدّراسات التى تناولت التأريخ لحركة علم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا فى مصر حقيقة موجعة وخطيرة، وهى عدم نشر الرسائل الجامعية المجازة، أو حتى نشر مناقشات أو عروض لها، تعرف المهتمين بها من الباحثين والقائمين على رسم السياسة الاجتماعية(*). ولذلك وصفت هذا الوضع بأنه موجع وخطير، فهو موجع لأنه يحرم صاحب العمل الجيد من

(*) باستثناء الفرصة الهائلة التى كان يتيحها نشر الكتاب السنوى لعلم الاجتماع، إشراف كاتب هذه السطور والذى نرجو أن يعاود إصداره فى القريب العاجل بإذن الله.

الانتشار والدعم والتشجيع، الذى يمكن أن يقوى من عزيمته ويشد من أزره، ويدفعه إلى مستويات أعلى من الإنجاز والتضحيات. ثم إنه خطير لأن كل ما ينفق على البحث العلمى الأنثروبولوجى – وليس الأنثروبولوجى وحده للأسف – يذهب بهذا الشكل أدراج الرياح، ولا يستفيد منه إلا صاحبه، وهو كما رأينا لا يستفيد استفادة مباشرة وكاملة. إنما تتمثل الاستفادة الحقيقية فى متابعة النتائج العلمية لبحث ما، وتطويرها وتأكيدها أو تعديلها فى بحوث أخرى، ثم إمكانية الاستفادة العلمية بنتائج تلك البحوث.

ثم يشير أنطون إلى سمة خاصة للدراسات الأنثروبولوجية الجامعية فى مصر، حيث تعيش الأنثروبولوجيا فى الغالبية العظمى من الحالات مع علم الاجتماع فى قسم واحد. وهو وضع قد يعتبره البعض فى الظاهر وللوهلة الأولى وضعاً معوقاً لانطلاق العلم الأنثروبولوجى، ولكنه يمثل فى نظرى علامة صحة ووسيلة من وسائل القوة. وقد أبرز بوتومور هذه الحقيقية وأكدها وأقام الدليل عليها من واقع خبرته العملية العريضة، حيث يؤكد على اتجاه كل من علم الاجتماع والأنثروبولوجيا إلى الالتقاء سواء من حيث الموضوع أو من حيث المنهج.

يقول بوتومور: إننا نلاحظ أن موضوع الدراسة الآن هو المجتمعات فى أثناء عملية النمو الاقتصادى والتغير الاجتماعى، وهذا هو الموضوع الذى يدرسه كل من عالم الاجتماع وعالم الأنثروبولوجيا على السواء. يضاف إلى ذلك أن النظر إلى المجتمعات البدائية بوصفها تمثل موضوع الأنثروبولوجيا الاجتماعية أخذت تختفى بصورة واضحة، كما أن انفراد عالم الاجتماع بدراسة المجتمعات المتقدمة هى مسألة موضع جدل إلى حد ما. فهناك عدد كبير من الدراسات الأنثروبولوجية فى المجتمعات المتقدمة، مثل دراسة "المجتمع المحلى الصغير" وجماعات القرابة... إلخ. ومع ذلك فلا تزال التفرقة قائمة بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا فى ضوء اختلاف المصطلحات والمدخل والمنهج، لكن الالتقاء بين العلمين واضح برغم كل ذلك، كما تزداد الرغبة فى تحقيق المزيد منه.

وينتقل بوتومور خطوة أبعد فى تأكيداته على هذا التقارب، عندما يشخص العلاقة بين العلمين فى بلاد العالم الثالث المتقدمة ذات التراث الأكاديمى العريق. فيقول بوتومور: يجب أن نشير إلى أنه يوجد بين المجتمعات المعاصرة فئة ثالثة بالغة الأهمية تمثلها المجتمعات التى لا تعد بدائية ولا هى متقدمة صناعياً. وفى

هذه المجتمعات – التى تعد الهند ومصر نموذجاً لها – تفقد التفرقة بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية معناها إلى حد كبير. فالبحوث السوسيولوجية فى الهند مثلاً، سواء اهتمت بنظام الطائفة، أو المجتمعات المحلية الريفية، أو بعملية التصنيع ونتائجها، عادة ما يقوم بها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا معاً. إن هناك فرصة حقيقية فى مصر وغيرها من المجتمعات النامية ذات الإرث الحضارى العريق للقضاء على هذه التفرقة بين العلمين. حقيقة أن التدريب الذى يتلقاه علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا يحول دون ذلك إلى حد ما، إذ أنهم يحصلون على تدريبهم فى أحد الأقطار الغربية، حيث لا تزال هذه التفرقة قائمة. لكن تطور العلوم الاجتماعية فى تلك البلاد، وتناقص الاعتماد على الموارد التعليمية الأجنبية، سوف يؤدى إلى التكامل الحقيقى بين مناهج ومفاهيم العلمين فى ضوء المشكلات المدروسة، والمهام الملقاة على البحوث الملائمة للحياة الاجتماعية فى هذه البلاد[1].

وهكذا يؤكد بوتومور بالدليل العلمى، كما نرى الشواهد الواقعية تنطق كلها بحقيقة التكامل والترابط بين هذين العلمين من أجل رؤية أكثر صدقاً وعمقاً لواقع المجتمع المصرى وغيره من المجتمعات النامية ذات التراث العلمى العريق. بل إننا لا نتجاوز إذا قلنا إن الباحث الفرد الذى يجمع فى تأهليه بين دراسة علم الاجتماع ودراسة الأنثروبولوجيا يفوق فى قدراته وإمكانياته زميله الباحث المتعمق فى واحد فقط من العلمين. وهذه حقيقة تؤكدها البحوث والدراسات المتاحة والمعروفة للكافة.

الملاحظة الأخرى التى يسجلها ريتشارد أنطون على الدراسات الأنثروبولوجية فى مصر، وهى فى رأينا لا تقتصر على الدراسات الأنثروبولوجية وحدها، ولكنها تصدق على كل الدراسات الاجتماعية بالمعنى الواسع، تلك الملاحظة هى ارتباط أولويات البحوث بأولويات الحكومات القائمة، على أساس أن المؤسسات الحكومية هى جهة التمويل الوحيدة القادرة على دعم البحوث الاجتماعية.

وهذه أيضاً قضية خلافية إلى حد بعيد، ويمكن أن يدور بشأنها الجدل كما تتنوع الآراء، حسب الرؤية الأيديولوجية لمن يتناول الموضوع. وقد سبق لى أن أبديت رأياً حول هذه القضية، أوضحت فيه أن التمويل الحكومى فى ذاته ليس

---

(١) بوتومور، تمهيد فى علم الاجتماع، ترجمة وتعليق محمد الجوهرى وعلياء شكرى ومحمد على محمد والسيد الحسينى، الطبعة الثامنة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥، الفصل الثالث.

كارثة ولا حتى مشكلة طالما أنه لا يرتبط بالتزام أيديولوجي معين يفرض على الباحث فرضاً. إن المأزق الوحيد للتمويل الحكومى يتمثل فى الخضوع التام لأولويات المؤسسات الحكومية واحتياجات المجتمع التخطيطية والتنموية. وهذا نفسه ليس عيباً ولا عاراً على الباحث، لأن خضوعه لتلك الأولويات هو توظيف كامل لعلمه فى خدمة عمليات التغير الموجه ولخدمة حركة المجتمع، ولخدمة القطاعات الأكبر من أبناء مجتمعه. إنه إن جاز للبعض أن يرفع شعار الفن للفن، فلا يجوز لأحد أن يرفع شعار العلم للعلم، وأى دراسة علمية مهما بدا لنا تطرفها الأكاديمي ومغالاتها فى التنظير وحرصها على التدقيق، فإنها سوف تسهم بالقطع فى نهاية المطاف فى خدمة التطور الاجتماعى وفى العمل على ترشيد الحركة الاجتماعية.

إن الدراسات الأنثروبولوجية بالذات تشعر بأنها لا تريد الابتعاد عن الواقع أو التعالى على هذا الواقع، بل هى لا تستطيع أن تفعل ذلك وتحافظ على هويتها كعلم إمبيريقى. وتدلنا على ذلك بشكل جلى الأنثروبولوجيا التطبيقية. وقد سبق أن أوضحت أن دراسات الاتصال الثقافى قد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالأنثروبولوجيا التطبيقية سواء فى الولايات المتحدة أو فى القارة الأوروبية، أو حديثاً جداً فى بعض البلاد النامية التى نهضت فيها الدراسة الأنثروبولوجية، واحتلت مكاناً مرموقاً بين فروع العلوم الاجتماعية الأخرى.

إذ نجد أن الأفكار التى تخرج بها دراسات الاتصال الثقافى – وما يترتب عليه من تغير ثقافى – يمكن أن تستخدم عملياً فى أوجه متعددة. وليس هذا فحسب، بل إن العديد من المواقف التطبيقية تتيح لعالم الأنثروبولوجيا التحكم بشكل وثيق فى بعض عوامل التغير، كما تسمح بإجراء اختبار معملى لبعض الفروض والنظريات. فهذا التطبيق العملى يفيد الممارسة اليومية، تماماً كما يفيد الأنثروبولوجيا نفسها كعلم. فالأنثروبولوجيا التطبيقية إذن تنطوى على توجيه سلوك البشر من أجل تحقيق غايات معينة.

وإذا كان بعض الباحثين قد وجه بعض الانتقادات وأبدى كثيراً من التحفظات على الأنثروبولوجيا التطبيقية، خاصة انتفاع الإدارة الاستعمارية فى الماضى وحتى الآن بنتائج البحوث الأنثروبولوجية، فإن ذلك لا ينطبق بحال على التمويل الحكومى الوطنى للبحوث الأنثروبولوجية، فأنا كباحث أنثروبولوجى لا يمكن أن أكون "عميلاً" لحكومة بلادى، وإنما الوضع المريب والخاطئ أحياناً والمؤثم – أحياناً أخرى – أن أتلقى تمويلاً من حكومة أجنبية

لأجري بحثاً على بعض مواطني بلادي. أما الوضع "السوي" فلا أعتقد أن أحداً عاقلاً يمكن أن يتحفظ عليه. ولا يصح أن ننسى أيضاً أنه من العبث التحفظ عليه، أو التصدي له، لأنه في النهاية الوسيلة البريئة الوحيدة لتمويل البحث العلمي الأنثروبولوجي في بلد كمصر.

الفصل الثانى

علم الأنثروبولوجيا وفروعه(*)

كلمة الأنثروبولوجيا مكونة من مقطعين الأول هو Anthropo أى الإنسان، والثانى هو Logy إلى العلم أو الدراسة. ومعنى ذلك أن ترجمة اسم هذا العلم هو "علم الإنسان" أو "دراسة الإنسان". والحقيقة أن ترجمة اسم العلم الأنثروبولوجى إلى اللغة العربية أثبتت عدم جدواها واتضح أنه أمر غير علمى، لأنه لا يقدم تسمية كاشفة دالة. فهناك علوم أخرى كثيرة تدرس الإنسان، كالتاريخ وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والبيولوجيا الإنسانية.. إلخ كل تلك وغيرها علوم تدرس الإنسان. لهذا السبب العملى آثر علماء الأنثروبولوجيا العرب الإبقاء على تسمية العلم كما هى فى لغتها الأصلية، دون ترجمتها. هذا من حيث التسمية.

أما من حيث موضوع العلم فإننا نجد من استعراض الدراسات الأنثروبولوجية فى ماضيها وحاضرها أن رجال هذا العلم قد أخذوا التعريف اللفظى لعلمهم مأخذ الجد. ومن هنا أصبح موضوع هذا العلم بحق هو دراسة الإنسان وأعماله، أى كل منجزاته المادية والفكرية، أى الدراسة الشاملة للإنسان. ولهذا نقول إن الأنثروبولوجيا هى أكثر العلوم التى تدرس الإنسان وأعماله شمولاً على الإطلاق.

وهناك دلائل وشواهد عديدة على هذا الشمول: فالأنثروبولوجيا تجمع فى علم واحد بين نظرتى كل من العلوم البيولوجية والعلوم الاجتماعية، فتركز مشكلاتها – من ناحية – على الإنسان كعضو فى المملكة الحيوانية، وعلى سلوك الإنسان كعضو فى مجتمع، من ناحية أخرى.

ثم إن الأنثروبولوجى لا يقصر نفسه على دراسة أى مجموعة معينة من الناس، أو أى حقبة من الحقب التاريخية. بل أننا نجده – على العكس من ذلك – يهتم بالأشكال الأولى للإنسان وسلوكه بنفس درجة اهتمامه بالأشكال المعاصرة. إذ يدرس كلا من التطور البنائى للبشرية ونمو الحضارات منذ أقدم الأشكال التى وصلتنا عنها أى سجلات أو بقايا. كذلك يوجه الأنثروبولوجى اهتماماً خاصاً إلى الدراسات المقارنة فى سياق اهتمامه بالجماعات والحضارات الإنسانية المعاصرة.

(*) انظر مزيداً من التفاصيل فى محمد الجوهرى، الأنثروبولوجيا. أسس نظرية وتطبيقات عملية، طبعات متعددة، آخرها دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٠، الفصل الأول.

وهو يحاول – فى أحد فروع الدراسة الأنثروبولوجية – كشف وتوصيف المعايير الفيزيقية التى تميز الجنس البشرى عن سائر الكائنات الحية الأخرى، وكذلك تلك المعايير التى تصلح للتمييز بين الأنواع العديدة داخل الأسرة البشرية نفسها. وتركز الدراسة المقارنة للحضارات (أو الثقافات كما يسميها علماء الأنثروبولوجيا) اهتماماً على أوجه الاختلاف والتشابه فى الثقافات، التى يمكن ملاحظتها بين الجماعات البشرية العديدة التى تعيش على سطح كوكبنا، وتحاول أن تحدد وتعرف القوانين أو المبادئ التى تحكم تكون المجتمعات البشرية والثقافات البشرية وتطورها.

ولعل من الأمور التى تتضح لأول وهلة – من دراسات كهذه – أن الإنسان كائن فريد داخل المملكة الحيوانية. إذ على الرغم من كثير من أوجه الشبه فى البنيان الجسمانى، فهو يتميز ببعض السمات والخصائص الجسمانية التى لا وجود لها كلية حتى عند أقرب أقربائه داخل المملكة الحيوانية. فمخ الإنسان أكثر تعقيداً من مخ أى نوع حيوانى آخر، كما أنه يسير ويقف فى وضع منتصب تماماً، ولذلك يتميز ببناء مميز للقدمين. ثم إن حوضه أعرض وأكثر تسطيحاً من حوض أى حيوان آخر، وساقاه أطول بالنسبة إلى الجسم وطول الذراع، كما أن عموده الفقرى يأخذ شكل حرف S أكثر منه مستقيماً أو منحنياً. ولما كان الإنسان يستخدم يديه فقط فى الإمساك بالأشياء، وليس للاعتماد عليها فى السير، نجدها تتصف هى الأخرى ببناء متميز بمقارنتها بأيادى الحيوانات الأخرى.

ولكننا مع ذلك لا نستطيع أن نقدر الإنسان حق قدره إلا فى ميدان دراسة السلوك. فحيثما وجد الإنسان، ومهما تكن بساطة ثقافته، نجده يستعمل أدوات وغيرها من المصنوعات المادية، ونجد لديه أساليب معينة للحصول على الطعام، تتباين فى درجة تعقيدها، ونجده يعرف درجة معينة من تقسيم العمل أو نوعاً من التنظيم الاجتماعى والسياسى، ونسقاً للمعتقدات والطقوس الدينية، والقدرة على التواصل مع أقرانه بوساطة لغة منطوقة. وجميع هذه الخصائص الثقافية لا وجود لها عند الحيوانات الأخرى. فالإنسان وحده هو الذى يملك أساليب للسلوك متطورة ومتقدمة باستمرار هى ما يطلق عليه الأنثروبولوجى اسم "ثقافة".

ومع ذلك فإن الأشياء التى يستطيع الإنسان عملها أو يعجز عن عملها تتوقف إلى حد ما على خصائصه الحيوية. فنجد أن الكلب يمكن أن يستقبل بشكل تام الوضوح الموجات الصوتية ذوات التردد العالى، فى حين يعجز الكلب – من ناحية أخرى – عن التقاط حجر وقذفه بعيداً، أو معالجة النسب الرياضية المعقدة. وبرغم ضخامة الفروق الموجودة بين الإنسان والحيوانات، فإننا يمكن

أن نتوصل إلى مفاتيح مفيدة لفهم كل من سماته الفيزيقية وأصول جانب من سلوكه من خلال عقد المقارنات بينه وبين الحيوانات.

وقد نشأت جميع الأنواع الحيوانية التى نعرفها اليوم من خلال بعض عمليات التكيف التى تنطوى فى العادة على التطور من الأشكال البسيطة إلى أشكال أكثر تعقيداً، ومن الأشكال العامة إلى أشكال أكثر تخصصاً كما نجد أن جميع الأنواع الحيوانية - فيما عدا تلك التى استطاع الإنسان استئناسها - تقتصر على الحياة فى بيئات معينة. وقد استطاعت بفضل بناءاتها الجسمية الموروثة أن تتكيف مع تلك المنطقة الجغرافية التى تعيش فيها بحيث أصبحت عاجزة عن احتمال أى تغير حاسم فى البيئة. أما الإنسان - على خلاف هذا - فقد ظل من نواح عديدة حيواناً شديد العمومية واسع الانتشار. فالكثير من سماته الخاصة، مثل مرونة يديه والتقدم العظيم فى جهازه العصبى، قد زادت من قدرته على التكيف مع عديد من الظروف المتنوعة. والأهم من ذلك - كما أوضح جوليان هكسلى - أن الإنسان قد نمى قدرته على خلق الثقافة. وقد منحته تلك الثقافة أساليب جديدة تماماً للتكيف استطاعت أن تخلصه من معظم القيود البيئية وتسمح له بالتكيف مع مواقف جديدة دون حاجة إلى تغيرات بيولوجية يستغرق حدوثها فترة طويلة من الزمن. فحيث لا يناسب المناخ طبيعته الفيزيقية (فالإنسان بطبيعته حيوان مدارى)، تعلم كيف يصنع الملابس، ويبنى لنفسه المأوى الذى يحميه من عوامل الطبيعة، وحيث لا يكون الطعام فى صورته الخام صالحاً لأكله، ابتكر الوسائل التى تجعله صالحاً للأكل. كذلك الأمر فى مئات التفاصيل الأخرى إذ استطاع الإنسان أن يستكشف كيف يوسع ويدعم قدراته الفيزيقية ويعيد تشكيل بيئته بما يكفل إشباع حاجاته. ولعله من الأمور الأكثر أهمية، أن الإنسان قد تعلم كيف يتعاون مع غيره من أبناء نوعه، برغم ما يشوب هذا التعاون من نقص وقصور في الوقت الحاضر. فهو يعيش دائماً في جماعات، وقد أدرك في الغالب أن الأعمال التى تفوق قدرات الفرد الواحد يمكن أن تتم على الوجه الأكمل بفضل قدرات جماعة متعاونة.

والمعروف أن نمو الثقافة وعادة الحياة والعمل معا لم تكن ممكنة بدون اللغة، التى تعتبر أثمن ممتلكات الإنسان على الإطلاق.. فاللغة لا تمكن الإنسان فقط من الاتصال المباشر مع أقرانه، ومن تحقيق العمل التعاونى بسهولة أكبر، ولكنها تتيح له علاوة على ذلك إمكانية تخزين خبراته ومعارفه، ونقلها إلى الأجيال المتتابعة. فالبشر - على خلاف الحيوانات - ليسوا مضطرين إلى تعلم كل ما يعرفونه عن طريق الخبرة المباشرة أو ملاحظة وتقليد أفعال الآخرين، فهم يكتسبون معظم معارفهم من خلال وسيلة الكلمة المنطوقة والمكتوبة. ولا

تسمح اللغة للأفراد بأن يشاركوا معاصريهم فحسب خبراتهم، وإنما كذلك يشاركوا خبرات الأجيال العديدة التى عاشت قبلهم. بل إننا نجد أنه حتى فى المجتمعات التى لا تعرف نظاماً للكتابة تنتقل الاختراعات والاكتشافات المفيدة التى توصلت إليها الأجيال الماضية إلى الأجيال اللاحقة، علاوة على ما يطرأ عليها من تحسينات متتالية.

ونلاحظ أن فى استطاعة الإنسان تحرير نفسه إلى حد أنه بات قادراً على الحياة فى أى مكان تقريباً على سطح الأرض، هذه الحقيقة كان لها تأثير عميق على تركيبه الجسمي، وعلى سلوكه، وثقافته. وهكذا نجد أن البشر المعاصرين - برغم انتمائهم جميعاً إلى نوع واحد - يختلفون فيما بينهم عن بعضهم البعض فى الشكل الفيزيقى إلى حد يفوق الاختلافات الموجودة بين معظم الأنواع الحيوانية الأخرى. وكذلك نجد أنه على الرغم من أن الثقافات واللغات البشرية تتشابه فى خطوطها العريضة من مكان لآخر، إلا أننا نجد قدراً هائلاً من التنوع الثقافى واللغوى الذى يرجع إلى الفروق فى البيئة الطبيعية، وفى طبيعة الاتصال مع الجماعات الأخرى وكميته، وإلى الحوادث التاريخية المعينة الخاصة ببعض الجماعات البشرية المعينة.

ولاشك أن البشر قد ظهروا لأول مرة فى مكان وزمان معلومين، ولكن ما إن اكتسب البشر الأوائل لغة وثقافة أولية، حتى انتشروا بسرعة فى شتى أرجاء العالم القديم، بعد أن كيفوا أنفسهم - تدريجياً - مع أنواع مختلفة من البيئات، بفضل وسيلة الثقافة. وهكذا حدث بعد بدء عصرنا الجيولوجى الحاضر بفترة قصيرة، أن وجدنا جماعات صغيرة من البدائيين- التى تتميز بثقافات متنوعة ولكنها بسيطة أشد البساطة- منتشرة فى مناطق متباينة من العالم ابتداء من الجزر البريطانية حتى شمال الصين وجزيرة جاوه. ومنذ ذلك الوقت ولآلاف السنين بعد ذلك وجدت أنواع عديدة متباينة من البشر. وبالتدريج أخذت هذه الأنواع تتضاءل عدداً، بحيث لم يبق منها عند منتصف العصر الجيولوجى الراهن أو بعده بوقت قصير، سوى جنس واحد هو الإنسان العاقل Homo Sapiens. ونجد اليوم أن كل الأجناس البشرية تنتمى إلى هذا النوع على الرغم من أن هناك بعض الشواهد على أن بعض الأنواع السابقة (على الإنسان العاقل) قد تركت آثارها فى أشكال البشر المحدثين.

أما معلوماتنا المسجلة عن التغير الثقافى واللغوى فأقل اكتمالاً من هذا بكثير. ولعله من المستحيل أن نعيد رسم صورة المراحل الأولى من تطور الإنسان ثقافياً، ولغوياً، اللهم إلا بصورة شديدة العمومية والشمول. ومع ذلك،

فمن الممكن أن نثبت أن التنوع الثقافى قد ازداد على الجملة بمرور الـزمن. إذ تدل المقارنات المركزة بين اللغات والثقافات المعاصرة على وجود اختلافـات بينها تبلغ حداً من الشمول والتعدد بحيث نؤكد أن أصولها لابد وأنها ترجع إلى الماضى السحيق. ولكننا نؤكد مع ذلك أن هذا التنوع الثقافى واللغوى لا يمكـن أن يعزى إلى فروق سيكولوجية موروثة. فكل الأجناس البشرية تبدو متنوعـة بنفس القدر من حيث أننا لا نستطيع أن نصف سلوكها دون تأثره بالبيئة الثقافية. فالصلات والامتزاج الذى استمر منذ آلاف السنين بين الأنواع البشرية المختلفة بالإضافة إلى الحقيقة التى مؤداها أن السلوك الثقافى أو المتعلم يعدل تديلاً عميقاً حتى من "الدوافع" أو "الاحتياجات" كالأكل، أو النوم، أو التـنفس ذات الأهميـة الجوهرية لاستمرار الحياة، هذه الأمور تجعل من الصعب - إن لم يكـن مـن المستحيل أن نثبت وجود أى فروق ذات دلالة بين البشر على أسـاس سـمات موروثة غير فيزيقية.

وبذلك نصبح الآن أقدر على عرض الموضوع الأساسى الذى تقوم عليه كل البحوث الأنثروبولوجية. هذا الموضوع هو - بالدرجة الأولـى - البحـث عـن مجموعة من المبادئ التى تحكم تطور الإنسان فيزيقياً وثقافياً: لماذا تغير التركيب الفيزيقى للإنسان؟ لماذا توجد أنماط بشرية متميزة بمثل هذه الكثرة رغم أصـلها المشترك جميعاً؟ وإذا لم يكن التنوع الثقافى واللغوى عند الإنسان نتيجـة فـروق متوارثة بيولوجيـا فى السلوك، فما هو السبب فى تلك الفروق الواسعة المتعـددة فى اللغات والثقافات..؟ ما هى طبيعة الثقافة، وكيف تتغير الثقافـات؟ مـا هـى العلاقة المنهجية المنظمة بين مختلف جوانب السلوك الاجتماعى والثقافى للإنسان؟ كيف يستجيب الأفراد للمثل العليا والأهداف التى تحددها لهم الثقافات؟ مـا هـى العلاقات بين الثقافات والشخصية؟ ولاشك أن حلول مثل هذه المشكلات تتطلـب إجراء دراسات ومقارنات مركزة لكثير من الثقافات البشرية بقدر مـا تسـتطيع البحوث ذلك. وبدلاً من الاتجاه التجريبى - الذى يبدو مـن الواضـح اسـتحالة الاستعانة به عند دراسة الإنسان وحضارته - يتحـتم علـى الأنثروبولـوجى أن يستعين بالمنهج المقارن عوضاً عنه. فالعالم اليوم - بما يضمنه من بقايـا نـادرة متفرقة للماضى البعيد - هو المعمل الوحيد المتاح للبحث الأنثروبولوجى.

وترتبط بالموضوع الأساسى الذى حددناه طائفة كبيـرة مـن المشـكلات وتتطلب كل مجموعة من المشكلات تطـوير أسـاليب ومنـاهج فنيـة دقيقـة ومتخصصة. لذلك تنقسم الأنثروبولوجيا - شأن كثير من العلوم الأخرى - إلـى فروع عديدة. يتناول كل منها أحد الجوانب من الميدان العام.

فروع الدراسة الأنثروبولوجية

ربما كان من اليسير الاتفاق على الخطوط العريضة التى تحدد ميدان الدراسة الأنثروبولوجية العامة، ولكن ما أن نصل إلى موضوع تحديد هذا الميدان، حتى تبدو الاختلافات بين تقاليد البلاد المختلفة، وتراث المدارس العلمية المختلفة. وهذه وتلك تخضع بدورها للتغير عبر الزمن، فلا يمكن أن تظل صورة تلك الفروع فى بلد معين على حالها عبر السنين، فالبحوث الميدانية، والجهود التحليلية النظرية تعمل حتما على تطوير تلك النظرة، وتعدل من تلك الفروع. فقد تزداد عدداً، وقد تدمج فروع فى بعضها، وتستحدث أخرى، وقد تهجر موضوعات، ويزداد التأكيد على فروع أخرى وهكذا.

ولذلك عندما نحاول أن نعرض لأقسام الدراسة الأنثروبولوجية وفروعها الرئيسية لا يسعنا إلا أن نقدم صورة تقريبية مصحوبة ببعد زمنى يلقى الضوء على تغير تلك الصورة عبر الزمن.

ففى بريطانيا ذات التراث العريض فى الدراسات الأنثروبولوجية برزت الأنثروبولوجيا الاجتماعية فى ظل التأثيرات القوية للنظرية الوظيفية. وفى هذا يقول جرينبرج فى مقال: مجال الأنثروبولوجيا المنشور فى الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية (ترجمة دكتور السيد أحمد حامد، دار القلم، الكويت، ١٩٨٥، ص ص٩ وما بعدها) يقول: تتأثر الأنثروبولوجيا الاجتماعية بالنزعة الوظيفية الاجتماعية عند رادكليف براون وأتباعه. وقد ميزوا بدقة بين علم يهتم بدراسة البناء الاجتماعى والوظيفة الاجتماعية هو الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وفرع آخر يدرس الثقافة دراسة وصفية ذات اتجاه تاريخى هو الأنثروبولوجيا الثقافية.

ونستطيع أن نجد فى بريطانيا منذ وقت طويل تراثاً عريضاً خصباً فى فروع الأنثروبولوجيا الاجتماعية، فى نفس الوقت الذى ازدهرت فيه دراسات الثقافة ذات النزعة التاريخية والمقارنة أى فرع الأنثروبولوجيا الثقافية. أما الميدان الرئيسى الثالث من ميدان الدراسة الأنثروبولوجية فهو ميدان الأنثروبولوجيا الفيزيقية أى أنثروبولوجيا جسم الإنسان، والتى أصبحت تعرف حديثا باسم الأنثروبولوجيا البيولوجية.

وسنلاحظ أن حدود هذه الفروع تتبدل كما قلت من بلد إلى آخر، ومن عصر إلى آخر، ومن تراث علمى إلى آخر، ولكنها لا تخرج أبداً عن الإطار العام للعلم وهو دراسة الإنسان وأعماله. وأعرض فيما يلى لنبذة مختصرة عن كل فرع منها.

الأنثروبولوجيا البيولوجية

تعرضت الأنثروبولوجيا البيولوجية خلال العشرين سنة الماضية لقدر من التغير والتخصص يفوق ما شهده أى فرع آخر من فروع الأنثروبولوجيا، سواء من حيث درجة تعقد المشكلات التى تدرسها وتنوعها، أو دقة أساليب البحث التى تستخدمها، وكان الجانب الأكبر من الأنثروبولوجيا الفيزيقية يقوم فى الماضى على الملاحظات المورفولوجية والقياسية الموحدة عن الهياكل العظمية، وكذلك عن الشعوب المعاصرة وأقارب الإنسان الأقربين من العالم الحيوانى. كما كانت الأنثروبولوجيا الفيزيقية تقوم فى تلك المرحلة على استخدام بعض التحليلات الإحصائية البسيطة نسبياً. وكانت قامات الأفراد، وأحجام الجمجمة والأبعاد الجسمية المختلفة تقاس، وتصنف الشعوب طبقاً لبعض المعايير الواضحة (الظاهرة) استناداً إلى المتوسطات التي كانت تحجب مدى التنوع القائم. أما المعلومات الإضافية اللازمة فكانت مقصورة على الدراسة التشريحية والفسيولوجية المقارنة، وعلى دراية محدودة بعلم الحفريات البشرية، وتصور مبسط لنظرية مندل فى الوراثة.

أما اليوم فقد أصبحت الأنثروبولوجيا البيولوجية – إزاء اهتمامها ببعض المشكلات المتخصصة – تعتمد اعتماداً كبيراً على البيولوجيا الجزئية، وعلى بعض الأساليب الحديثة مثل الهجرة الكهربية (للدقائق المعلقة) Electro Phoresis، ودراسة الهيموجلوبين، والمعالجة الرياضية المعقدة لعلم الوراثة. لقد كان من شأن زيادة تنوع وتعقد المهارات اللازمة لدارس الأنثروبولوجيا الفيزيقية أن ظهرت بعض مجالات البحث الأكثر تخصصاً، والتى لم يكن من الممكن الإحاطة بها على الوجه الأكمل فى كتاب تمهيدى فى علم الأنثروبولوجيا. ومن هذه المجالات على سبيل المثال: الدراسات الإيكولوجية التى تتناول العلاقات بين بعض العوامل مثل المناخ، والارتفاع، وتوزيع الموارد وتوزيع السكان وكثافتهم، وتأثير العوامل التكيفية والانتخابية التى تتدخل في تشكيل الوعاء الوراثى العام للسكان، وتتداخل هذه العوامل بدورها تداخلاً معقداً مع الظواهر الثقافية والاجتماعية. ويرتبط علم الفسيولوجيا البيئى – من وجهة النظر الإيكولوجية – ببعض الموضوعات مثل التكيف مع الحياة فى الارتفاعات العالية، كما تمس من بعض النواحى مشكلة انعدام الوزن فى الفضاء الخارجي. ومن موضوعات الاهتمام المتصلة بهذا الميدان: موضوع أنماط النمو عند الصغار، وآثار التغذية، والعلاقات بين شكل الجسم وشكل الأداء الوظيفى البيولوجي والثقافى على السواء. كما تتضمن بعض جوانب الدراسة فى ميدان الأنثروبولوجيا الطبية الذى يتناول دور العوامل البيئية والوراثية فى التأثير فى المرض وعلاجه.

وهناك عديد من جوانب الدراسة فى البيولوجيا البشرية التى يتوفر على دراستها متخصصون فى فروع أخرى من العلم. غير أن ما يميز دارس الأنثروبولوجيا البيولوجية ويجعل ميدان دراسته جزءاً متصلاً من ميدان الدراسة الأنثروبولوجية العامة اهتمامه بالتنوع البشرى والتكيف، وظاهرة الثقافة بالذات. فمن الواضح أن الإنسان يشترك فى كثير من السمات البيولوجية مع بقية العالم الحيوانى. وقد تعرض الإنسان وأسلافه لبعض التغيرات البيولوجية من أجل التكيف مع الظروف البيئية الجديدة أو المتغيرة. على أن أسلاف الإنسان استطاعوا عند نقطة معينة من تاريخهم تطوير القدرة على صنع الثقافة، مما أتاح لهم زيادة أكبر فى تنويع وفى سرعة الاستجابات التكيفية. ولم يقتصر فضل الثقافة على الإنسان فى أنها مكنته من التكيف مع الضغوط والإمكانات البيئية الجديدة دون حاجة إلى المرور بعمليات التكيف البيولوجى البطيئة، وإنما يبدو فضلها عليه كذلك فى أنها قد زادت من قدرته على التحكم فى مختلف جوانب بيئته، وقد أتاحت هذه القدرة التكيفية الجديدة للإنسان أن ينمو عددياً، وأن يشغل عديداً من البيئات الأكثر تنوعاً كما أتاحت له القدرة على التأثير فى سرعة تطوره البيولوجى واتجاه هذا التطور.

وتنقسم البحوث العديدة المتنوعة فى الأنثروبولوجيا البيولوجية إلى ميدانين رئيسيين هما: دراسة الإنسان كنتاج لعملية التطور، ودراسة وتحليل الجماعات البشرية. ورغم أن المناهج المستخدمة فى هذين الميدانين تتباين أشد التباين فى أغلب الأحوال، فإن النتائج ترتبط ببعضها أوثق الارتباط. وكثيراً ما تسهم المعلومات المتحصلة من أحد فرعى الدراسة فى إلقاء الضوء على موضوع مشترك هو التنوع البشرى، وهذا الموضوع بدوره ذو أهمية جوهرية لفهم عملية التكيف الإنسانى، التى تمثل مشكلة أساسية فى كل من الأنثروبولوجيا الفيزيقية والثقافية على السواء.

ولاشك أن فهم الإنسان كنتاج لعملية التطور يتطلب قدراً من فهم تطور كافة أشكال الحياة، وكذلك فهم طبيعة الحياة نفسها ولو أن المتخصص فى الأنثروبولوجيا البيولوجية يركز الجانب الأكبر من اهتمامه على تاريخ السمات الفيزيقية للإنسان القديم. ولذلك يفتش فى أنحاء الأرض كافة بحثاً عن آثار للإنسان القديم. ويقوم بإجراء مقارنات دقيقة بين بعض هذه الأشكال الأولى للإنسان وبعضها الآخر من ناحية وبينها وبين الإنسان الحديث من ناحية أخرى. وعن طريق هذه المقارنات يستطيع تعقب سمة بنائية معينة، أو مجموعة بأكملها من السمات، منذ أقدم الجماعات البشرية التى ظهرت فيها حتى الجماعات التى تعيش فى عصرنا الحاضر. وقد نستطيع بفضل هذه الدراسات أن نكتشف متى

ظهرت سمة معينة لأول مرة. وكيف انتشرت بين الناس بعد ذلك. كما نستطيع فى حالات أخرى أن نلاحظ اختفاءها التدريجي. وفى حالة الدراسة التاريخية لمجموعات من السمات الفيزيقية نستطيع أن نلاحظ ظهورها عند جماعة بشرية معينة لأول مرة، ثم ماذا حدث لهذه السمة أو لمجموعة السمات هذه عندما اختلطت الجماعة التى ظهرت بينها بجماعات أخرى مختلفة عنها فيزيقيا. ورغم الثغرات العديدة التى ما تزال موجودة فى التسلسل التاريخى الذى يعيد المتخصص فى الأنثروبولوجيا البيولوجية رسم صورته أمامنا، فإن بوسعه الإجابة عن بعض التساؤلات – ولو جزئياً على الأقل – مثل: متى، وأين ظهرت أقدم الكائنات البشرية لأول مرة؟ كيف كانت هيئة تلك الكائنات البشرية، وكيف تتشابه أو تختلف بعضها عن بعض؟ كيف تغيرت السمات الفيزيقية للإنسان خلال الفترة التى عاشها على الأرض؟

والملاحظ أن البشر المعاصرين يتشابهون بعضهم مع بعض تشابهاً كاملاً فى البناء الأساسى. رغم الفروق بينهم فى المظهر الخارجي. فكل الجماعات البشرية المعاصرة تنتمى إلى نوع واحد – هو الإنسان العاقل – تاريخه معروف لنا معرفة جيدة. أما فى عصور ما قبل التاريخ البعيدة فيبدو أنه كانت هناك أنواع أخرى، بل وربما كانت هناك أجناس أخرى أيضاً. بل إننا إذا توغلنا إلى فترة سحيقة فى التاريخ، فسوف نكتشف أنه كانت هناك فترة لم يكن فيها وجود لأى شكل بشرى على الإطلاق. ولذلك فإن دراسة العمليات التى من خلالها تطور الإنسان من أسلافه، وكذلك عمليات التغير المستمرة التى مازالت تعمل على تغيير شكله الجسمى بالتدريج، كل ذلك يمثل هو الآخر جزءاً من الأنثروبولوجيا البيولوجية. وبفضل هذه الدراسات نعرف كيف أصبح الإنسان – تدريجيا – مختلفاً عن سائر الحيوانات، وكيف اكتسب السمات الجسمانية التى تميزه اليوم. كما نعرف من خلال هذه الدراسات أيضاً كيف تباين الناس فيما بينهم، ونقف على بعض العوامل المسئولة عن التنوع اللانهائى فى الأشكال البشرية.

وتنقسم دراسة التغيرات التطورية فى بعض الأحيان إلى دراسة التطورات الكبرى، ودراسة التطورات الصغرى. ويتطلب كلا القسمين قدراً من المعرفة بمبادئ التطور العام لأشكال الحياة المختلفة وبطبيعة الحياة نفسها. ولو أن المتخصص فى الأنثروبولوجيا البيولوجية يركز اهتمامه على أشكال الحياة الأقرب إلى الإنسان، أعنى عند الرئيسات. ومن شأن المقارنة بين أشكال الحياة القائمة والأشكال الحفرية أن تلقى ضوءاً متزايداً على تطور كثير من السمات البيولوجية البشرية المميزة وعلى دلالتها. وينصب اليوم اهتمام خاص على دراسة السلوك البشرى وسلوك أشباه البشر، وعلى الضوء الذى يمكن أن تلقيه مثل هذه الدراسات

على كثير من جوانب الحياة الاجتماعية عند الإنسان وعلى ظهور الثقافة.

ثم إن البشر لا يعيشون في فراغ، وإنما هم في تفاعل مستمر مع البيئة التي يعيشون فيها. ولا تضم البيئة بالطبع مجرد الأرض، والبحر، والهواء والعناصر الطبيعية العديدة الأخرى، وإنما تضم - علاوة على هذا - الكائنات الحية العديدة المتنوعة التي تشارك الإنسان في عالمه. ولذلك فإن أي دراسة للإنسان لا يمكن أن تستكمل مقوماتها إذا هي أغفلت هذه العلاقة بينه وبين البيئة في كل زمان وكل مكان، ونحن نريد أن نعرف بالضبط كيف أثرت البيئة، ومازالت تؤثر في البناء الجسمي للإنسان. ولذلك فإن الوجه الثالث الهام للأنثروبولوجيا البيولوجية يتمثل في دراسة سبل تفاعل الإنسان مع البيئة التي يعيش فيها، وآثار هذه التفاعل على طبيعته البيولوجية. وهكذا يمكن أن يضيف هذا البُعد إلى معرفتنا بالظروف التي عملت على تنوع الأشكال البشرية.

ومن الأجزاء الهامة والحديثة نسبياً في الأنثروبولوجيا البيولوجية دراسة العمليات الفعلية التي عن طريقها تحدث التغيرات البيولوجية في الإنسان. وكانت إحدى المراحل المبكرة في دراسة هذا الموضوع تتضمن دراسة نمو الإنسان من الحمل إلى البلوغ وتأثير الظروف البيئية المختلفة على هذا النمو. أما المرحلة الأحدث في هذه الدراسة فتقوم على دراسة الوراثة البشرية، أعني ميكانيزمات الوراثة، وأساليب تعديل الصفات الوراثية، وأساليب تكيف الكائنات البشرية بيولوجياً مع الظروف الجديدة، سواء على مستوى الفرد الواحد أو على مستوى النوع بأكمله.

وقد تحققت اليوم بعض أوجه التقدم الهامة في علم الوراثة من خلال التحليلات السكانية. إذ من الواضح أن الإنسان لا يعيش منفرداً على الإطلاق، وإنما هو يحيا منتمياً إلى أسرة، أو قبيلة، أو دولة، أو أمة. بل إنه حتى في أكثر المجتمعات البشرية انعزالاً تحدث تفاعلات من نوع أو آخر بين القبائل، والدول، والأمم المنفصلة بعضها عن بعض. ومن شأن ذلك أن يؤثر هو الآخر في البناء الجسمي للإنسان، وفي التغيرات التي يتعرض لها هذا الجسم. ومن الواضح أن الشعوب التي تعيش منعزلة بعضها عن بعض نسبياً تتغير ببطء شديد في شكلها الجسماني، على حين نلاحظ أن الجماعات التي تتصل مع شعوب عديدة متباينة جسمانياً يمكن أن تطرأ عليها تغيرات جذرية في البناء الجسمي في خلال فترة زمنية قصيرة نسبياً. على أن الاتصالات التي تتم بين شعوب مخالفة يمكن أن تخلق بعض المشكلات المتعلقة بطبيعة ودلالة الفروق بين الناس. من هذا مثلاً أنه قد يطلب من المتخصص في الأنثروبولوجيا البيولوجية أن يجيب على بعض التساؤلات مثل: ماذا يحدث عندما تتزاوج

جماعات مختلفة بعضها عن بعض؟ هل تتميز بعض أنواع البشر بأنها أرقى – فطرياً – من الأنواع الأخرى؟ هل هناك أية علاقة بين النمو الفيزيقى للإنسان ومزاجه؟ أو ذكائه؟ أو اتجاهاته الخاصة؟ أو سلوكه بوجه عام؟

وهناك فرع حديث نسبياً من الأنثروبولوجيا البيولوجية يختص بدراسة تطور السلوك. حيث تعمل الدراسات المقارنة لسلوك الرئيسات – وهى المجموعة التى ينتمى إليها الإنسان أيضاً من الناحية البيولوجية – تعمل على إلقاء الضوء على أصول الحياة الاجتماعية عند الإنسان والبدايات الأولى للثقافة. فالثقافة هى أبرز السمات المميزة للإنسان (بمقارنته بالسعادين والقردة العليا)، وإن كانت الدراسات الحديثة توضح أن الإنسان ليس منفرداً حتى فى هذه الناحية. إذ نلمس عند الرئيسات (وعند حيوانات أخرى أحياناً) نوعاً من السلوك الثقافى الشديد البساطة. وتوضح كذلك الدراسات التى أجريت على سلوك الرئيسات أن ثقافة الإنسان قد نمت وتطورت ببطء، ولكنها أصبحت عند نقطة معينة من الأهمية بحيث أخذت تؤثر فى اتجاه التطور البيولوجى البشرى وسرعته.

إننا لن نستطيع أن نعرض فى هذا المقام تفصيلاً لكل مشكلات الأنثروبولوجيا البيولوجية ومناهجها. وقد حاولنا فيما سبق أن نقدم للقارئ فكرة عن آفاق هذا الميدان بصورة عامة كل العمومية، وأن نوضح العلاقة بينه وبين سائر موضوعات الدراسة الأنثروبولوجية.

الأنثروبولوجيا الاجتماعية

التعريف الكلاسيكى للأنثروبولوجيا الاجتماعية أنها دراسة مجموع البناء الاجتماعى لأى جماعة أو مجتمع، بما يحويه هذا البناء من علاقات وجماعات وتنظيمات. ومن هنا تقترب العلاقة بين الأنثروبولوجيا الاجتماعية وعلم الاجتماع.

وفى هذا تقول لوسى مير فى كتابها (الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة علياء شكرى وحسن الخولى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨) تقول إن علم الاجتماع هو أقرب العلوم الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ولو أن الآراء تختلف وتتباين حول تكييف طبيعة هذه العلاقة. فكل منهما يدعى لنفسه دراسة المجتمع كله، وليس جانباً واحداً منه مثل الاقتصاد أو السياسة.

ولكننا نلاحظ أن علم الاجتماع أقدم كثيراً من الأنثروبولوجيا الاجتماعية. فقد بدأ على يد أوجست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧) فى فرنسا. وهربرت سبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣) فى إنجلترا. أما الرجلين اللذين يعتبران مؤسسا التراث البريطانى فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية وهما مالينوفسكى ورادكليف براون

(وخاصة الأخير منهما) فقد نهلا من أفكار علماء الاجتماع الفرنسيين فى أواخر القرن التاسع عشر.

وقد قال رادكليف براون فى الخطاب الافتتاحى الذى ألقاه بصفته رئيساً للمعهد الأنثروبولوجى الملكى إنه "على استعداد تام لتسمية هذه المادة بعلم الاجتماع المقارن، إذا أراد أى فرد ذلك". فقد كان هو شخصياً ميالاً إلى صياغة ما توصل إليه من قواعد عامة فى إطار المجتمع الإنسانى بصفة عامة، وليس حسب نوع معين من المجتمعات التى تنتمى فى الواقع إلى تخصص عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية.

أين إذن وجه التقسيم؟ ربما يرجع السبب فى جزء منه إلى سبب أكاديمى بحت لا يصح أن نشغل أنفسنا به، وهو منح درجات علمية (بكالوريوس، وماجستير، ودكتوراه) منفصلة لكل من التخصصين. ولكن السبب الأهم أكثر بساطة، أنه راجع إلى الممارسة ذاتها، وليس إلى مبدأ أو أساس نظرى معين. ذلك أن كلا منهما كان يتناول موضوعاً مختلفاً، كما أنهما يستخدمان مناهج متباينة إلى حد كبير. ويمكن القول بأنهما فروع لدراسة المجتمع، كما أن علم النبات وعلم الحيوان هما من بين فروع علم الأحياء. فعلماء الاجتماع كانوا يدرسون – عادة – المجتمعات الصناعية التى نشأت خلال القرن والنصف الأخير.

ولقد مرت العلاقة بين العلمين بعدة أطوار، علاقات وثيقة، ثم تباعد فى الموضوع والمنهج، ونلاحظ اليوم محاولات التقاء جديدة وجادة. ويرجع بوتومور فى كتابه: (تمهيد فى علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهرى وآخرون، طبعات متعددة، الفصل الرابع) يرجع الاختلاف بينهما أخيراً إلى اختلاف موضوعات الدراسة. فلقد انشغل علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية – بعد أن أصبحت الدراسة الميدانية تمثل مطلباً حيوياً – فى دراسة المجتمعات الصغيرة والتي تختلف فى طبيعتها تمام الاختلاف عن مجتمعاتنا، من حيث أنها لا تخضع نسبيا للتغير، ولا تتوافر عنها سجلات تاريخية. وكانت المناهج المستخدمة فى الدراسة تتسق مع هذه الحقائق، إذ يمكن ملاحظة هذه المجتمعات بوصفها وحدات كلية وظيفية، كما أنه من اليسير وصفها وتحليلها باستخدام مصطلحات محايدة أخلاقياً، طالما أن عالم الأنثروبولوجيا كملاحظ خارجي، لا علاقة له بالقيم والأفكار العامة. ولما كانت هذه المجتمعات تتغير ببطء، ولا توجد عنها سجلات يمكن أن تصور التغيرات الماضية، فإنه من العسير استخدام المدخل التاريخى، بل إن ذلك يبدو أمراً غير ممكن على الإطلاق.

غير أن هذا الموقف قد تغير الآن جوهرياً. فمعظم المجتمعات البدائية – إن

لم تكن كلها – قد تغيرت، نتيجة تأثير الأفكار والتكنولوجيا الغربية، كما أخذت التجمعات الكبرى تسيطر على المجتمعات القبلية، ونمت الحركات الاجتماعية والسياسية، بحيث دفعت عالم الأنثروبولوجيا إلى الاهتمام بنفس المشكلات القيمية التى يواجهها عالم الاجتماع، حينما يدرس المجتمع الذى يعيش فيه أو مجتمعات ذات حضارة مماثلة.

باختصار إننا نلاحظ أن موضوع الدراسة الآن هو المجتمعات فى أثناء عملية النمو الاقتصادى والتغير الاجتماعي، وهذا هو الموضوع الذى يدرسه عالم الاجتماع وعالم الأنثروبولوجيا على السواء، كما كثرت أعمالهم حول هذه المشكلات فى آسيا وأفريقيا.

يضاف إلى ذلك أن النظر إلى المجتمعات البدائية بوصفها تمثل موضوع الأنثروبولوجيا الاجتماعية، أخذت تختفى بصورة واضحة، كما أن انفراد عالم الاجتماع بدراسة المجتمعات المتقدمة هى مسألة موضع جدل إلى حد ما. فهناك عدد كبير من الدراسات الأنثروبولوجية فى المجتمعات المتقدمة، مثل دراسة "المجتمع المحلى الصغير" وجماعات القرابة... إلخ. ومع ذلك فلا تزال التفرقة قائمة بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية فى ضوء اختلاف المصطلحات والمدخل والمنهج. لكن الالتقاء بين العلمين واضح برغم كل ذلك، كما تزداد الرغبة فى تحقيق المزيد منه.

وفى المجتمعات النامية، أو دول العالم الثالث، مثل مصر أو الهند، تفقد التفرقة بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية معناها إلى حد كبير. إن البحوث السوسيولوجية عن القرابة، أو المجتمعات المحلية الريفية أو آثار التصنيع على الأسرة، وغيرها يقوم بها فى العادة علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع معاً بدون أى تفرقة، كما نرى ذلك جلياً فى مصر، وكما أشار بوتومور إلى ذلك بالنسبة للهند.

لذلك نقول إن فى بلاد العالم الثالث كلها فرصة حقيقية للقضاء على هذه التفرقة بين العلمين. فالفرعان يدرسان جنباً إلى جنب فى نفس القسم العلمى، والباحث العلمى يجرى دراساته حول موضوع واحد، هو مجتمع بلده، ولكن بمناهج متباينة، تتفاوت وتتنوع بتنوع الموضوع المدروس، ومقتضيات الكشف عنه وتفسيره.

أما عن أهم المفاهيم الأساسية فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية فنشير فى البداية إلى المفهوم المحورى وهو ومفهوم "البناء الاجتماعى"، ومعنى هذا أن الأنثروبولوجى الاجتماعى يفكر فى "المجتمع" وليس فى "الثقافة" كتكوين منظم

لأجزاء متعددة، وأن واجبه الأول هو اكتشاف هذا النظام وتفسيره. وهو يتكون من العلاقات القائمة بين الأفراد، وهى علاقات ينظمها مجموعة من الحقوق والواجبات المعترف بها.

وفى مجال البناء الاجتماعى نجد – كما تقول لوسى مير – مفهومين انتشر استعمالهما فى أمريكا بفضل رالف لينتون وهما: المكانة والدور. فالمكانة هى مركز الشخص بالنسبة لمركز غيره ممن له معهم علاقات اجتماعية. والألفاظ التى تنم عن المكانة تحمل دائماً معنى العلاقة مع شخص آخر مثل الابن والناظر والزوج والبائع فى متجر. وقد يشغل الإنسان عدة مكانات، كما تدل على ذلك تلك الأمثلة التي تقدمها لوسى مير. وقد يكون له مكانة كلية، وهي إما مرتفعة أو منخفضة نسبياً بالنسبة لغيره من أعضاء المجتمع.

إلا أن لفظ المكانة بهذه الصورة هو لفظ محايد، ولذلك فإن استخدامه لوصف شئ يسعى الإنسان إلى الوصول إليه، يكون استخداماً خاطئاً. فالمكانة قد تكون موروثة، مثل القوانين التى تنص على اعتلاء ولي العهد فى نظام ملكى للعرش عقب وفاة الملك. وقد تكون المكانة مكتسبة، مثل العمل السياسى الذى يوصل أحد الأشخاص العاديين فى نظام جمهورى إلى منصب رئيس الجمهورية.

ويهتم الباحث الأنثروبولوجى بالطريقة التى يحدد بها المجتمع الأدوار التى يقوم بها الناس، وكذلك نتيجة عدم أدائها على الوجه الأكمل. وتتضمن الأدوار مسئوليات القيادة والأمر والحماية والطاعة والتعاون وتقديم الهدايا والمكافآت فى المناسبات... إلخ. ويذكر مؤلفو كتب المدخل فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا عند شرح مفهوم الدور، معنى كلمة الدور الذى يؤديه الممثل على المسرح لتقريب المقصود من خلال هذا الاستخدام الدارج. وهذا المعنى يجعل التشبيه مناسباً فى هذا المجال. فالحوار (وهو توقعات الدور، أى السلوك المرسوم المتوقع أن يؤديه شاغل الدور) هذا الحوار مكتوب للممثل، لكنه يمكن أن يلقيه بطريقة جيدة أو رديئة، أو قد ينسى الحوار أو بعضاً منه، وقد يهرج، كما قد يقدم للجمهور مفهوماً جديداً عن الشخصية التى يمثلها أو يقدم صورة بعيدة عما يتوقعه الناس منها، بحيث يقابلونه بصيحات الاستهجان بدلاً من التصفيق.

وبنفس الطريقة نبذل جميعاً ما فى وسعنا لنقوم بدورنا المتواضع، وعندما تتكون لدى الناس أفكار جديدة عن أداء أدوارهم يتحقق التغيير الاجتماعى. والقواعد التى تحدد الأدوار تسمى "توقعات الدور"، أما الضبط الاجتماعى فيشمل جميع درجات الضغط الاجتماعى الذى يهدف إلى حمل الناس على القيام بأدوارهم وفقاً لهذه التوقعات.

وهذه المكانات والأدوار لا توجد إلا في إطار جماعة اجتماعية معينة. وكلمة جماعة لها مدلول خاص في لغة الأنثروبولوجيين الاجتماعيين. بل تعنى مجموعة مشتركة لها وجود دائم، أى مجموعة من الناس تجمعوا معاً حسب مبادئ معترف بها، ولهم مصالح وقواعد مشتركة تسمى بالمعايير، وهى تحدد حقوق أفراد هذه الجماعة وواجباتهم بالنسبة إلى بعضهم البعض، وبالنسبة لهذه المصالح. ويمكن تسمية المصالح المشتركة مصالح ملكية، إذا أخذنا الملكية بمعناها الواسع. وهى مصالح قال عنها ليتش Leach أنها تشمل "ليس فقط المتاع المادى والحقوق فى الأرض، ولكن أيضاً الحقوق فى الأشخاص والألقاب والمراكز والأسماء والطقوس وأشكال السحر والتكنولوجيا والأغانى والرقصات... إلخ. ففى كثير من المجتمعات البسيطة نجد أن أهم الجماعات المشتركة والمتماسكة هى التى تتكون من أشخاص تربطهم علاقات النسب.

ويمكن فى الختام القول بأن الأنثروبولوجيين الاجتماعيين يدرسون تحت مفهوم البناء الاجتماعى الوحدات الرئيسية المكونة لهذا البناء، والمقصود مجموعة العلاقات والروابط والقواعد المتصلة بقطاع أو جانب معين من جوانب حياة هذا المجتمع. فمجموعة العلاقات التى تتعلق بتكوين الأسرة ونظام القرابة وتربية الأطفال وشبكة العلاقات بين الزوجين وبينهما وبين الأولاد، والعلاقات مع الأصهار... إلخ كل ذلك يكون ما يسمى نظام الأسرة أو النظام العائلى.

كذلك الحال بالنسبة لمجموعة العلاقات والروابط والتنظيمات المتصلة بمجال كسب العيش: الإنتاج، والتوزيع، والاستهلاك، والادخار... إلخ كل ذلك يكون تحت مسمى النظام الاقتصادى. أما توزيع القوة فى المجتمع وقواعد استخدامها وآثار هذا الاستخدام فيدرس تحت اسم النظام السياسى. وهناك قطاع عريض أخير من العلاقات المتصلة بالمعايير الدينية والأخلاقية والفن والجمال... إلخ وهو نظام المعايير أو النظام المعيارى، وإذا اقتصر على الدين والأخلاق فيعرف بالاسم الأشهر: النظام الدينى.

تلك أهم الوحدات الرئيسية للبناء الاجتماعى، أو النظم الاجتماعية الأساسية أى التى لا يخلو منها مجتمع سواء عاش فى الماضى، أو يمكن أن يعيش فى المستقبل. حقيقة أن نظم الأسرة والقرابة قد تتغير وتتنوع وتتباين عن بعضها تبايناً شديداً، ولكن الأساس أن الطفل الإنسانى لا يمكن أن ينشأ سوياً بدون أسرة، وبالتالى فالأسرة هى التى تزود المجتمع بالأفراد، وبدونها لا يوجد مجتمع. كذلك لا توجد جماعة اجتماعية - إلا افتراضياً فقط - يمكن أن تعيش دون بذل نشاط اقتصادى، حتى فى مجتمعات الوفرة البدائية (حيث الالتقاط،

والجمع، دون جهد إنتاجى حقيقى للثروة) كانت هناك مشكلات التوزيع، ومشكلات أخرى. يضاف إلى هذا أننا نقول إن مرحلة الوفرة البدائية هذه لم تكن سوى لمحة عابرة فى تاريخ الإنسانية.

أما مشكلة القوة فهى تنشأ منذ أن يبلغ عدد أفراد الجماعة ثلاثة (راجع حديث الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم: "إذا كنتم ثلاثة فأمروا أحدكم")، فالاختلاف حول قضية فى هذه الحالة قد يسفر عن فريقين واحد فى جانب واثنان فى جانب، فكيف يمارس أحد الفريقين القوة على الفريق الآخر ويحمله حملاً على الانصياع لرأيه. فعملية تنظيم استخدام القوة هى عملية اجتماعية أزلية وأبدية، لأنه لا وجود لمجتمع ولا استمرار للحياة دون هذه الظاهرة، التى تتطلب قواعد وتنظيمات للتحكم فيها، وبالتالى تستحق من الباحث الأنثروبولوجى اهتماماً مماثلاً.

أما التساؤل عن الإنسان: من أين وإلى أين؟ فهو سؤال لا يلبث أن يتردد – وبإلحاح – على ذهن الإنسان بمجرد أن يأمن من الجوع (حل المشكلة الاقتصادية) والخوف (حل المشكلة السياسية). وهذا التساؤل عن أصل الحياة، ومصير الأحياء هو لب المشكلة الدينية، لأنها تقود المتسائل إلى البحث عن الإله، ثم ما يرافق ذلك من عبادات وممارسات للتقرب إلى هذا الإله ومن سلوكيات تمارس إرضاء لقواعد دينية وسعياً لتحقيق مصير أفضل فى العالم الآخر. (لنتأمل قصص الأنبياء فى الكتب المقدسة جميعاً).

إن تعريفنا للنظم الاجتماعية الرئيسية التى تمثل أهم مكونات البناء الاجتماعى لا ينفى أن هناك نظماً اجتماعية أخرى كثيرة، فالتنظيم الاجتماعى هو شبكة منظمة للعلاقات الاجتماعية فى مجال معين من مجالات الحياة. لذلك ليس عجيباً أن تتعدد وتتنوع النظم الاجتماعية بتغير وتنوع الحياة الاجتماعية. ولا يمكن لهذا السبب أن نستطرد فى شرح بعضها لأنه من الصعب أصلاً الإحاطة بها. ولعلنا نكتفى بالنظم الرئيسية كنماذج ومدخل للموضوع.

الأنثروبولوجيا الثقافية

تدرس الأنثروبولوجيا الثقافية أصول المجتمعات والثقافات الإنسانية وتاريخها، وتتبع نموها وتطورها، وتدرس بناء الثقافات البشرية وأداءها لوظائفها فى كل مكان وزمان. فالأنثروبولوجيا الثقافية تهتم بالثقافة فى ذاتها، سواء كانت ثقافة أسلافنا أبناء العصر الحجرى، أو ثقافة أبناء المجتمعات الحضرية المعاصرة فى أوروبا وأمريكا. فجميع الثقافات تستأثر باهتمام دارس الأنثروبولوجيا، لأنها تسهم جميعاً فى الكشف عن استجابات الناس – المتمثلة فى الأشكال الثقافية –

للمشكلات العامة التى تطرحها دوماً البيئة المادية (الطبيعية)، وعن محاولات الناس الحياة والعمل معاً، وتفاعلات المجتمعات الإنسانية بعضها مع البعض.

ويمكن أن تكون دراسة الأنثروبولوجيا الثقافية ذات جانبين: الجانب الأول هو الدراسة المتزامنة أو فى زمن واحد (أى دراسة المجتمعات والثقافات فى نقطة معينة من تاريخها)[١] والجانب الآخر هو الدراسة التتبعية (أو التاريخية) (أى دراسة المجتمعات والثقافات عبر التاريخ) [٢]. ومن الواضح أن علم الآثار يكرس نفسه للدراسات التتبعية، حيث يركز فى الأساس على المجتمعات والثقافات القديمة، وكذلك على المراحل الغابرة من الحضارات الحديثة، وهو يحاول إعادة رسم صورة الأشكال الثقافية الماضية، وتتبع نموها وتطورها عبر الزمان. ونلاحظ أن الجانب الأكبر مما نعرفه كتاريخ يقوم على وثائق كتبها أفراد عاشوا خلال الأحداث التى كتبوا عنها. ويستطيع المؤرخ بالاستعانة بمثل هذه الوثائق أن يعين فى أغلب الأحيان السياق الزمنى للأحداث بدقة، وأن يربطها بعضها ببعض على نحو سليم. أم المؤرخون الأنثروبولوجيون أو علماء الآثار فلا يتمتعون بمثل هذه الميزة. ذلك أن الكتابة اختراع إنسانى حديث للغاية على التاريخ البشرى، فعلى حين ترجع البدايات الأولى للثقافات الإنسانية إلى حوالى مليون سنة مضت تقريباً، لا ترجع الكتابة إلى أكثر من حوالى خمسة آلاف سنة فقط. بل إننا نجد علاوة على هذا أن الكتابة مازالت غير معروفة بعد لكثير من المجتمعات البشرية حتى فى يومنا هذا.

لذلك يتحتم على عالم الآثار - على الرغم من أنه يستخدم السجلات المكتوبة كلما وجد إليها سبيلاً (كما هى الحال على سبيل المثال فى مصر

---

(١) أو الدراسة الآنية Synchronic Study ومن الجدير بالذكر أن الدراسة الآنية (المتزامنة) تعنى دراسة الثقافة من وجهة النظر الوظيفية أساساً. ونجد فى الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية على السواء أن دراسة الحاضر تحملنا على النظر إلى الظاهرة المدروسة من حيث ارتباطها مع حياة المجتمع بأكملها.

انظر مزيداً من التفاصيل عند:

Kroeber, Alfred, The Nature of Culture, Chicago, University of Chicago Press 1952, and de Vries, Jean, "Review of Saintyves, Manuel de Folklor", in: Folklife, 1944.

وكذلك إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة الدكتور محمد الجوهرى وزميله، دار المعارف: القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٣، ص ص ٢٤٤-٢٤٥.

(٢) المنهج التتبعى Diachronice Method هو فى الحقيقة الاتجاه التطورى فى دراسة الثقافة، وهو كما يقول دى فريز "يعزل الظواهر، ويتتبعها فى سيرها التاريخى". وهكذا يكشف هذا المنهج تتابع تاريخ الثقافة. انظر المراجع السابقة، وخاصة المرجع الأخير - هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ص ٣٣٣ وكذلك المراجع الواردة هناك.

القديمة والصين) – أن يعيد رسم صورة ثقافات العصور الغابرة بالاستعانة بمخلفاتها المادية وحدها فى أغلب الأحيان. فقد يعثر على بعض الملاجئ التى كان يعيش فيها الإنسان القديم، كالكهوف مثلاً، وكذلك على بعض الأدوات والأسلحة التى صنعها ذلك الإنسان واستخدمها، وعلى الأوانى وغيرها من الأدوات المدفونة فى الأراضى سواء مع صاحبها الذى كان يستخدمها أو فى أكوام مكدسة فى مكان إنتاجها. كذلك قد يعثر عالم الآثار على بعض الرسوم، والنقوش الحجرية والأشكال المصنوعة من الطين المحروق (الفخار) وعلى أطلال المعابد القديمة، والبيوت، وأسوار المدن القديمة، وعلى أنواع وأعداد لا حصر لها من المواد الأخرى المصنوعة من خامات استطاعت أن تقاوم الزمن. فكل هذه المواد تسمح له بوصف جانب من الثقافة القديمة وربطها بالبيئة (الطبيعية) التى عاشت فيها. ومع ذلك فإن جانباً كبيراً من أى حضارة قبل تاريخية سيظل بالقطع بعيداً – إلى الأبد – عن متناول عالم الآثار. فهو لا يمكن – على سبيل المثال – أن يتوصل إلى معرفة أى شئ عن لغات غير المتعلمين الذين كانوا يعيشون فى ذلك الزمن الغابر. كذلك قد لا يتمكن إلا من الحصول على بعض الاستنتاجات القائمة على المادة والنظريات الإثنولوجية عن حياتهم العائلية، أو تنظيماتهم السياسية، أو معتقداتهم الدينية.

لذلك فإن التسلسل الزمنى أو السياق التاريخى الذي يعيد عالم الآثار رسم صورته يختلف اختلافاً ملحوظاً عن التسلسل الذى يرسمه الدارس الذى يسجل تاريخ شعب متعلم. فحيثما لا توجد تقاويم زمنية، ولا تكون هناك كتابة، نجد عالم الآثار يعمد فى الغالب إلى تقديم تسلسل زمنى تقريبى للأحداث الماضية. فقد يستكشف أن إحدى الثقافات التى تتميز بوجود أدوات من الشظايا الحجرية، وسكنى الكهوف، والاقتصاد القائم على الجمع تسبق ثقافة أخرى كانت تتميز بصنع أدوات من الحجر المصقول أو المشحوذ، ومساكن كبيرة نسبياً من الخشب، واقتصاد قائم على الزراعة، ولكنه لا يستطيع فى أغلب الأحيان أن يحدد المدى الزمنى الذى استغرقته كل مرحلة من مراحل أو أخرى أو يحدد بدقة الأشخاص الذين اخترعوا تلك المواد. ومع ذلك فإن أساليب التاريخ تتحسن الآن باستمرار.

وبذلك يسهم عالم الآثار بنصيب أساسى فى إثراء معرفتنا بتاريخ الثقافات وتطورها. فمنه نعلم أين ومتى اكتسب الإنسان الثقافة لأول مرة، ومنه نقف على جانب من تاريخ ثقافات الشعوب الأمية. كما نتوصل إلى قدر من المعرفة بتطور الثقافات البشرية، أو أساليب تعاقب نمط ثقافى بعد آخر فى مختلف أجزاء العالم. فيمكننا بذلك أن ندرس ظهور المجتمعات التى تستخدم الأساليب

الزراعية فى أعقاب مجتمعات غير زراعية سابقة عليها فى شتى الأقاليم (الجغرافية) والحقب (التاريخية) أو قد نلاحظ بداية استخدام البرونز والحديد فى تصنيع الأدوات والأسلحة فى مناطق وحقب مختلفة أيضاً.

ونكتشف - علاوة على هذا - أن التطور الثقافى لم يسر بنفس السرعة فى كل أجزاء العالم. حقيقة أن جميع الثقافات الحديثة قد تعرضت لتغيرات جسيمة منذ ظهر الإنسان البدائى قبل مليون عام مضت، إلا أن هذه التغيرات كانت تسير بخطى أسرع عند بعض الشعوب - وخاصة شعوب الشرق الأوسط وآسيا، وفى فترة أحدث فى أوروبا - كما كانت أبعد أثراً عن التغيرات فى ثقافات شعوب أخرى مثل سكان استراليا الأصليين، أو هنود أمريكا الشمالية، أو الشعوب الأفريقية الواقعة جنوب الصحراء.

فالبحوث الأركولوجية لا تساعد فقط على إعادة رسم الماضى. وإنما تمدنا كذلك بكثير من مفاتيح فهم الطرق التى تغيرت من خلالها الثقافات الإنسانية، وتساعدنا المعلومات التى يقدمها الأركيولوجى - إذا أحسن الربط بينها وبين المعلومات التى تتوصل إليها علوم اجتماعية أخرى، وخاصة الإثنولوجيا واللغويات - تساعدنا على فهم العوامل العديدة المركبة التى تؤدى إلى إحداث التغير الثقافى.

ويمكن القول بأن الأنثروبولوجيا تبدأ حيث ينتهى علم الآثار. ويهتم عالم الإثنولوجيا بدراسة ووصف الثقافات المختلفة أينما وجدت: سواء فى القارات الشاسعة، أو فى صحراوات وغابات أفريقيا، أو فى الجزر القطبية المنعزلة المتناثرة في جنوب المحيط الهادى، أو فى المدن المكتظة بالسكان فى أوروبا، وآسيا، وأمريكا. ولذلك يقوم الجانب الأكبر من عمل الإثنولوجى على وصف السمات الثقافية للجماعات البشرية المختلفة. ونظراً لقلة معلوماتنا عما يعرف باسم الشعوب "البدائية" الموجودة فى هذا العالم، نجد الإثنولوجى يكرس قدراً كبيراً من وقته لدراسة ثقافات تلك الشعوب البعيدة ذات المستوى الثقافى المتخلف (نسبياً). ولكننا لا يصح لهذا السبب أن نعرف الإثنولوجيا بأنها دراسة للثقافات "البدائية". فهناك كثير من الدراسات الإثنولوجية التى تتناول - على سبيل المثال - المدن والمناطق الريفية فى الولايات المتحدة، والمكسيك، والصين، واليابان، فالإثنولوجى - باختصار - يهتم بالثقافة كظاهرة مميزة للبشر فى كل مكان وليس بثقافات مجتمع معين أو مجموعة من المجتمعات.

والملاحظ أن الثقافات البشرية تختلف من إقليم لآخر، تماماً كما تختلف من

عصر لآخر. فلكل منطقة من العالم يعيش فيها الناس ثقافات مميزة خاصة بها. إذ نجد أن آداب السلوك والعادات المرعية عند سكان جزر البحر الجنوبى تختلف اختلافاً ملحوظاً عن عادات شعوب أفريقيا، أو أمريكا الشمالية والجنوبية، أو آسيا، أو أوروبا. ثم هناك داخل كل من هذه الأقاليم الشاسعة حدود أخرى فرعية. فنجد – على سبيل المثال – أن ثقافات جنوب المحيط الهادى ليست متطابقة تمام التطابق على طول تلك المنطقة الشاسعة. فلكل من تسمانيا، واستراليا، وأندونيسيا، وميلانيزيا، وبولينزيا (هذا إذا اقتصرنا على ذكر الأقسام الرئيسية لمنطقة جنوب المحيط الهادى) ثقافة خاصة مميزة. بل إننا نجد فضلاً عن هذا أنه داخل كل إقليم تتميز كل جماعة محلية بملامح ثقافية متميزة.

ولكنا نلحظ برغم التنوع الكبير فى الحضارات البشرية كثيراً من أوجه التشابه اللافتة للنظر فى ثقافات الشعوب التى تعيش على مسافات جد بعيدة بعضها عن بعض. ومن أمثلة هذا التشابه الملحوظ فى بعض سمات التنظيم الاجتماعى بين شعب الأوناس Oanas – الذى يعيش فى أقصى الطرف الجنوبى لأمريكا الجنوبية (أو ما يعرف باسم تيرا ديل فويجو Tierra del Fuego)، وسكان استراليا الأصليين. ومن التطورات المتناظرة الأخرى بين ثقافات متباعدة بعضها عن بعض ما نجده فى ميادين الكتابة، وطرق التقويم (حساب الزمن)، والأبنية الهرمية الشكل عند ثقافة المايا Maya فى وسط المكسيك وأهرامات المصريين القدماء.

وتهتم الإثنولوجيا – فى جوانبها النظرية (فى مقابل جوانبها الوصفية البحتة) – أكبر الاهتمام بمشكلة تفسير أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين الثقافات الإنسانية. وقد يتناول الباحث تلك المشكلة تاريخياً، فيحاول أن يتلمس فى تاريخ شعب معين – وخاصة فى اتصاله أو عدم اتصاله بشعوب أخرى – أسباب أوجه الشبه والاختلاف. وقد يعمد إلى المقارنة المنهجية المنظمة بين الثقافات وبعضها ليتوصل إلى تحديد بناء تلك الثقافات، وكيفية أدائها لوظائفها. وقد تقوده مثل تلك الدراسات إلى تفسيرات لأوجه التشابه الواسعة الانتشار وإلى أوجه الاختلاف النوعية الخاصة. كذلك قد تساعد الدراسات المقارنة للثقافات الإنسانية – ماضيها وحاضرها – على تفسير العمليات التى تغيرت بمقتضاها الحضارات البشرية فى الشكل، وتوصلت من خلالها إلى هذا التنوع المعقد الذى نلاحظه اليوم. ويمكن كذلك القيام بتحليلات لبناء المجتمعات البشرية وأدائها لوظائفها، وإن كان مثل هذا النوع من الدراسات يندرج تحت الأنثروبولوجيا

الاجتماعية وليس الثقافية.

كذلك وجه علماء الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية اهتمامهم في السنوات الأخيرة نحو الدور الذي يؤديه الفرد في المجتمع، ونحو موضوع ارتباط نمو الشخصية بالتراث الثقافي. وقد اتجهت مثل هذه الدراسات أيضاً نحو اتخاذ الطابع التعميمي. وهي تحاول التوصل إلى إجابات عن مشكلات مثل: ما هو الدور الذي يلعبه الفرد في بعض العمليات الثقافية مثل: الاختراع، والاستكشاف، وانتشار أو نشر السمات الثقافية؟ وما هي العمليات التي تؤدي إلى نمو وتطور الثقافة؟ ما هي الوسائل التي تحاول المجتمعات البشرية من خلالها تشكيل الشخصية الفردية؟ ما هي أنواع السلوك التي تحبذها الثقافة وتكافئ الفرد عليها، وتلك التي لا تحبذها؟ إلى أي مدى يمكن أن يبتعد الفرد عن المعايير الثقافية للسلوك المقبول. وما الذي يتخذ حيال الفرد الذي يكسر القواعد؟ وقد استطاعت الدراسات التي من هذا النوع أن تمدنا بمعلومات أكثر دقة عن العمليات التي بمقتضاها تنمو الثقافات وتتسع نطاقاً. كما أمدتنا بنظرات جديدة في فهم مشكلات طبيعة الشخصية ونموها، وتعليم الصغار، والضبط الاجتماعي.

وتختص اللغويات بدراسة جميع لغات البشر، بما في ذلك اللغات المستخدمة اليوم (سواء عند الشعوب الأمية أو عند الشعوب التي تعرف القراءة والكتابة)، واللغات التي لا نعرفها إلا من واقع السجلات التاريخية المكتوبة فقط (كاللغة اللاتينية، واليونانية القديمة، واللغة السنسكريتية). وينصب اهتمام دارس اللغويات أساساً على اللغة نفسها، فيهتم بأصولها وتطورها، وبنائها، وهو في هذا يختلف عن دارس اللغويات العملية، أو دارس اللغة المقارنة Polyglot – الذي يتكلم ويفهم عدة لغات – أو دارس الأدب الذي يهتم باللغات اهتماماً ثانوياً بالنسبة لاهتمامه بالأعمال الأدبية نفسها. كما يختلف عن دارس فقه اللغة، الذي يهتم باللغة أساساً كوسيلة لفهم التراث الأدبي لشعب معين فهماً أفضل. ويستطيع دارس اللغويات – من خلال الاستعانة بأساليب دقيقة وعلى جانب كبير من الكفاءة الفنية – أن يعيد رسم صورة تاريخ اللغات والأسس اللغوية. كما أنه يقارن اللغات بعضها ببعض ليتوصل إلى تحديد السمات المشتركة بين اللغات في كل مكان. ويحاول دارس اللغويات من خلال الاستعانة بهاتين الوسيلتين أن يفهم العمليات التي بمقتضاها تظهر اللغات إلى الوجود وتصل إلى تلك الدرجة من التنوع التي نجدها عليها اليوم.

إلا أن دارس اللغويات – الذي يكون في نفس الوقت متخصصاً في

الأنثروبولوجيا – لا يقتصر اهتمامه على المشكلات اللغوية البحتة فحسب. إذ إنه يهتم أيضاً بالعلاقات العديدة القائمة بين لغة شعب من الشعوب وبقية جوانب ثقافته. وهكذا يمكن أن يدرس – على سبيل المثال – الكيفية التى ترتبط بها لغة جماعة معينة بمكانة تلك الجماعة أو وضعها الاجتماعى، والرموز اللغوية المستخدمة فى الشعائر والاحتفالات الدينية، وكيف أن هذه الرموز تختلف عن الكلام اليومى العادى، وكيف يعكس تغير الحصيلة اللغوية فى إحدى اللغات الثقافية المتغيرة للشعب الذى يتكلمها، وكذلك العمليات التى تنتقل بواسطتها اللغة من جيل إلى آخر، وكيف تساعد تلك العمليات على نقل المعتقدات، والمثل العليا، والتقاليد إلى الأجيال التالية. فدارس اللغويات يحاول – باختصار – أن يفهم دور اللغة فى المجتمعات البشرية والمهمة التى اضطلعت بها فى رسم الصورة العامة للحضارات الإنسانية المتطورة.

الفصل الثالث

الأنثروبولوجيا الاجتماعية

الأنثروبولوجيا معناها "التحدث عن الإنسان" كما أن علم النفس هو "التحدث عن العقل". إن العبارات السائرة على لسان البعض "إننى اهتم بالناس" و"الأجانب أشخاص غريبو الأطوار"هى عبارات رائجة بصورة أو أخرى منذ أن عرف الإنسان كيف يستخدم اللغة. فالجزء الأكبر من حديث البشر يدور حول ما يفعله الناس (أحياناً عن المتحدث والأغلب عن غيره). ويعجب كل من جاءت له فرصة السفر بعيداً عن وطنه من الاختلاف بين ما اعتاد عليه هو وبين ما يفعله غيره من الناس فى الأماكن الأخرى.

فالأنثروبولوجيا ينظر إليها أحياناً على أنها الدراسة التى تعرفنا بكل "ما يمكن معرفته عن الإنسان". فهى بالنسبة للذين ينظرون إليها هذه النظرة تشمل فى الواقع جميع الموضوعات التى كانت مزدهرة حوالى منتصف القرن التاسع عشر أى عندما بدأ "علم الإنسان" (أو الثقافة) وعلم الآثار واللغويات. وهناك رأى بديل وهو أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية هى فرع من علم الاجتماع، وأن أقرب العلوم إليها هى العلوم الاجتماعية الأخرى. وهذه هى وجهة النظر التى يتخذها هذا الكتاب.

الفروق بين المجتمعات

من ذلك نرى أن علم الاجتماع هو دراسة المجتمع وأن الأنثروبولوجيا الاجتماعية هى فرع من علم الاجتماع. والسؤال هو: لماذا يطلب من البعض أو لماذا يرغبون فى دراسة المجتمع؟ إننا جميعاً أفراد فى المجتمع، والمفروض أننا نعرفه من خلال تجربتنا فيه. فمعظمنا ينشأ وهو يعرف كيف يتصرف تجاه الآخرين، وعندما يتم نموه، يصبح من البديهى لديه أن هناك طريقة واحدة للسلوك. وعندما يسافر إلى الخارج لقضاء إجازة أو لقضاء مدة أطول، سرعان ما يكتشف أن قواعد السلوك مختلفة فى الدول المختلفة. ويظن بعضنا أن هذا دليل على حطة الدولى الأخرى، ولا يخطر ببالنا أننا فى نظر الدول الأخرى التى تنتهج قواعد أخرى فى السلوك أقل مكانة منهم. وقد قال ديكنز على لسان بودسناب أحد شخصيات رواياته: "لا توجد دولة أخرى محظوظة كهذه الدولة". وعندما سأله أحد ضيوفه الأجانب الجالسين إلى مائدة العشاء: "وماذا عن الدول

الأخرى" أجابه "إنهم للأسف يتصرفون ولكنى مضطر للأسف أن أقول، إنهم يتصرفون بطريقتهم الخاصة".

لقد ظل القسط الأعظم من اهتمام علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية ينصب على الشعوب التى تختلف اختلافاً بعيداً عن "هذه الدولة"(*) أو غيرها من الدول الصناعية التى يطلق عليها اسم الدول الغربية (بغض النظر عن المفهوم الجغرافى). أى أن اهتمامها كان ينصب على الشعوب التى يطلق عليها اسم "البدائية" أو "الشعوب ذات التكنولوجيا البسيطة"، وهى الشعوب المحرومة من معداتنا وآلاتنا. ولا يقصد بذلك الرادار ووسائل النقل الآلى فحسب، ولكنها الشعوب الفقيرة والجاهلة. فبدون هذه الآلات وبدون المال والعلم لا يعرف هؤلاء الناس كيف يصرفون أمورهم. فيضطرون إلى أن ينظموا حياتهم بطريقة تختلف عن طريقتنا أشد الاختلاف. ولكن إذا درسنا نوعية المجتمعات التى يعيشون فيها وقارناها بمجتمعات الغرب، لوجدنا أن هناك مبادئ أساسية مشتركة بيننا وبينهم للحياة فى المجتمع. ويمكن التعرف على هذه المبادئ المشتركة بمقارنة مختلف أنواع المجتمعات.

هذا وتختلف المجتمعات "البدائية" أو "البسيطة" بعضها عن بعض أكثر مما تختلف المجتمعات الصناعية فيما بينها، فهل يمكننا تفسير هذه الاختلافات والفروق وتعليلها؟ يظن البعض أنها ترجع إلى طبيعة الشعوب المختلفة - أى إلى الصفات التى توارثوها فى دمهم من أسلافهم وآبائهم. أم هناك مؤثرات مصيرية فى بيئتهم ومصادر رزقهم؟ أو فى طقس بلادهم؟

إن تفسير الفروق بين الشعوب - وأحياناً بين الأفراد - بوصفها تعبيراً عن الطابع القومى - موضوع شيق ومحبوب لدى الناس. فلكل منا صورة ذهنية عن الألمانى الأصل أو الروسى أو الهندى الغربى. وعندما نسمع أن الحكومة الألمانية أو الحزب الشيوعى الروسى أو كمسارى أتوبيس ملون قد أتى بشىء لا نقره لو كنا فى مكانهم، (أو شئ لا نرضاه) نفسر ذلك بالطابع الخاص الذى نربطه بتلك الصورة الذهنية.

وكثيراً ما نسمع الناس يقولون عن الأغراب الذين لا يحبونهم إن بعض الصفات مثل "القسوة" أو "الكسل" هى فى دمائهم. وإذا حدث وكان رجل أو امرأة مميز فى شئ ما، فيقال إن الموسيقى مثلاً أو حب البحر فى دمه (أو دمها). وفى الواقع إذا وجدت نابغة فى الموسيقى قد تربى فى أسرة موسيقية فيرجع ذلك إلى أنه قد تعود على المران على الموسيقى منذ كان فى الثالثة من عمره، وليس لأنه

(*) المؤلفة تشير إلى بلدها بريطانيا.

قد ورث هذه الموهبة. إن العلاقة بين القدرات التى تولد بها وبين نوعية الشخص الذى سنكونه هى علاقة معقدة للغاية وسنتناولها بالتفصيل فى فصل قادم. إلا أن أى دارس لعلم الأنثروبولوجيا يجب أن نحذره منذ البداية من أمرين:

أولهما أن الصفات الطبيعية (الجسمية) التى نرثها لا تكون فى الدم، رغم افتراض الناس لذلك لمدة طويلة، بحيث يصعب عليهم عدم استخدام العبارة الشائعة "قرابة الدم". وثانيهما أن طريقة سلوك الشخص الفرد لا علاقة لها إطلاقاً بطريقة تنظيم المجتمعات. فلا يمكن تفسير الفروق الموجودة بين المجتمعات بقولنا أنها مكونة من أنماط مختلفة من الناس فبعض هذه الفروق الموجودة بين المجتمعات تعكس لختلافات فى مدى التكنولوجيا الموجودة بها. فهناك فروق شاسعة بين المجتمعات الصناعية التى تستخدم القوة الآلية على نطاق واسع، وتلك التى تضطر إلى عدم استخدام الآلات. ولكن هناك اختلافات كثيرة فى إطار كل من النوعين لا يمكن تفسيرها بالفروق التى يسببها تكوينها الوراثى.

وماذا عن التفسير الجغرافى؟ إن الذين يعيشون فى بلاد تقل فيها المياه يضطرون إلى تكييف أنفسهم بحيث يستغلون ما لديهم من مياه، أى الانتقال بماشيتهم إلى حيث يجدون المرعى، أو بناء مساكنهم بالقرب من مصدر المياه الدائم، أو إرسال شبانهم بعيداً مع ماشيتهم للرعى. والناس الذين يعيشون فى بلاد منكوبة بذبابة "التستيسى" يضطرون إلى الاستغناء عن الماشية. أما الذين يعيشون فى الجزر فيتعلمون بناء السفن ويعرفون كيف يبحرون بواسطة النجوم. ولو أن هناك شعوباً فى حوض النيل لم يبنوا قارباً واحداً فى حياتهم. فالناس الذين يزرعون احتياجاتهم الغذائية على رقعة محدودة من الأرض، يضطرون إلى وضع قواعد تحدد من له أحقية استخدام الأرض.

إلا أننا لا نجد تشابهاً بين مجتمعات الرعاة أو سكان الجزر مثلاً، كما لا يمكن إيجاد علاقة بين هذه الفروق وبين البيئة. فالبيئة الصعبة تحد مما يمكن لأهلها أن يقوموا به. وأكبر مثال على ذلك قبائل "توركانا" فى شمال كينيا. إذ تضطرهم أرضهم البور إلى مداومة التنقل بماشيتهم بحثاً عن المرعى والماء. ولا تقل المجموعة البدوية منهم عن ست أفراد ينتقلون معاً. وحتى ما يعتبر سكان قرية صغيرة، أى مائة شخص تقريباً - لا يجدون قوتهم أو قوت ماشيتهم فى وقت واحد وفى مكان واحد، ولذا فليس لقبائل التوركانا أى قرى أو رؤساء للقرى أو مجالس للقرى يعرض فيها السكان مشاكلهم ويحلونها. فهم بذلك يكادون يفتقرون إلى أى تنظيم سياسى. إلا أن هناك فى العالم شعوباً قليلة جداً تضطر إلى مواجهة مثل هذه الصعاب الشديدة. فغالبية سكان العالم يستطيعون العيش فى قرى

مستقرة، أو تجمعات أكبر من القرى، حيث تتعاقب الأجيال فى العيش فى نفس المكان. وليست كل هذه الشعوب متشابهة، كما لا يمكن تفسير الفروق بينها بسقوط المطر أو درجة الحرارة أو نوع الزراعة التى تنتجها الأرض.

وربما يتعين علينا عند هذا الحد أن نتساءل: أى هذه الفروق تهم دارسى الأنثروبولوجيا الاجتماعية أكثر من غيرها؟ إذ يلاحظ المسافر مثلاً أن بعض الشعوب تأكل الجبن مع الإفطار، والبعض يفضل استضافتك فى مطعم بدلاً من استضافتك فى منزله، والبعض يتكلم أفراده جميعاً فى وقت واحد بصوت مرتفع، بينما آخرون يتكلم منهم واحد والباقون ينصتون دون أن تكون هناك علاقة بين موضوع حديث الواحد والآخر. إلا أن هذه الفروق هى فروق سطحية. فالذى يقضى فى بلد مدة أطول من الأسبوعين اللذين يقضيهما فى إجازته سيكتشف صفات أكثر أهمية فى الأغراب الذين يعيش بينهم. إذ سيلاحظ أن هناك قواعد معينة تحدد الطرف الذى يمكن أن يقترن به الفرد بالزواج وما يجب عمله ليصبح الزواج قانونياً، ومن له الحق فى المطالبة بممتلكات المتوفى، ومن له الحق فى إصدار الأوامر التى تطاع. وطريقة اختيار هذه القواعد. كما سيلاحظ أيضاً معتقدات هذه الشعوب عن طبيعة العالم والمخلوقات غير المرئية التى تهتم بالشئون البشرية.

هذه هى الأمور التى يهتم بها عالم الأنثروبولوجيا إذ لا يهمه مجرد ما يراه من سلوك الناس اليومى، وإنما ما وراء السلوك اليومى، أى طريقة تنظيم ذلك السلوك بما يجعله مجتمعاً، وليس مجرد مجموعة من الناس تصادف أنها تعيش فى نفس البقعة من العالم.

إن قواعد السلوك التى يتكون منها هذا التنظيم، أى الحقائق أو الظواهر الاجتماعية هى موضوع اهتمام دارس المجتمع. فهل يمكن تفسيرها بشىء مما وراء المجتمع أو منفصل عنه؟ هل يمكن تفسيرها بأوعية تفكير الإنسان، أو بمدى طول موسم الأمطار فى أنحاء مختلفة من العالم؟ إن دوركايم **Durkhiem** عالم الاجتماع الفرنسى المشهور، الذى استلهمه كثيرون من الأنثروبولوجيين البريطانيين، يقول "لا" فكل ما هو اجتماعى لابد أن يفسر بظواهر اجتماعية أى من النوع نفسه. بعبارة أخرى، سنجد أن بعض الإجراءات والأوضاع هى عبارة عن طابع مميز لبعض الشعوب ذات التكنولوجيا البسيطة أو أن بعض قواعد الميراث مرتبطة ببعض قواعد الزواج وملازمة لها. ولكن من العبث الخروج إلى خارج المجتمع للبحث عن تفسير لما يحدث فى داخله.

مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية

كان علماء الأنثروبولوجيا الأولون يقولون إن اهتمامهم منحصر فى "كل ما يخص الإنسان". فلم يتنبأوا بأن مجال الدراسات التى تفسر تاريخ الإنسان، وسلوكه الاجتماعى، وصفاته البيولوجية والفيزيولوجية سيتسع بحيث لا يمكن للفرد الواحد أن يلم بهذا الميدان الواسع كله. فهناك اليوم آراء مختلفة عن أفضل طريقة لتجميع هذه الموضوعات، فالبعض يؤمن "بتكامل جميع الدراسات الأنثروبولوجية". وهذا معناه، من الناحية العملية والتطبيقية، الاحتفاظ (مع إضافة موضوع واحد آخر) بالمجموعة التى كانت تكون "علم الإنسان" عندما تأسس المعهد الأنثروبولوجى الملكى Royal Anthropological Institute سنة ١٨١٣[١]. فبالنسبة لدعاة هذه المدرسة يجب ربط الأنثروبولوجيا الاجتماعية بالأنثروبولوجيا الطبيعية، أو تصنيف البشرية إلى أجناس. وربطها بعلم الآثار أى دراسة الآثار المدفونة للمجتمعات القديمة، وباللغويات وهى دراسة أسس اللغة وقواعدها العامة. ولما كانت كل هذه الدراسات قد تحولت إلى تخصصات منفصلة مع ظهور فروع جديدة للعلوم الاجتماعية، فقد فضل بعض العلماء ربط الأنثروبولوجيا الطبيعية بالدراسات البيولوجية. وعلى أية حال، فإن مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية قد اتسع بحيث يصعب على كثير من الناس أن يصبحوا أخصائيين فى وقت واحد فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية وفى أى فرع آخر من فروع الأنثروبولوجيا الاجتماعية بالمعنى الواسع. فعلى كل عالم من علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية أن يتكلم لغة الناس الذين يعمل معهم، إلا أن القليلين هم الذين يستطيعون دراسة اللغويات دراسة وافية.

إن علم الإثولوجيا Ethology – وهو دراسة سلوك الحيوانات الحية – يرتبط ارتباطاً واضحاً بالأنثروبولوجيا الاجتماعية فى هذا المجال فهو ما نلاحظه من تشابه بين سلوك الحيوانات وسلوكنا، وبذا نعرف أى ميل من ميولنا كان فينا بفعل الوراثة. فمثلاً هناك أنواع من الحيوانات نلاحظ فيها علاقة بين السيطرة والخضوع، وهو نوع من الاعتراف بالسلطة التى هى أساس لجميع النظم السياسية. وفى الوقت الحالى يختلف الإيثولوجيون (علماء السلوك الحيوانى) فى موضوع هام وهو: هل الحيوانات "عدوانية" بطبيعتها؟ وينسى بعضهم أن الإنسان قد فاق الحيوانات فى قدرته على كبح زمام نزواته. ويحاولون تفسير سلوكنا كما لو كنا أكثر شبهاً بالقردة عما نحن عليه فى الواقع. ولكن كلما تقدمت هذه الدراسة سنلقى ضوءاً أكثر فأكثر على دوافع السلوك البشرى.

إن أقرب العلوم الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية هو علم

(١) باسم الجمعية الإثنولوجية لبريطانيا العظمى.

الاجتماع كما سبق أن أوضحنا. إلا أن هناك آراء مختلفة ومتباينة عن العلاقة بينهما. فكل منهما يدعى لنفسه دراسة "المجتمع" كله وليس جانباً واحداً منه مثل الاقتصاد أو السياسة. إن علم الاجتماع أقدم كثيراً من الأنثروبولوجيا الاجتماعية. فقد بدأ على يد أوجست كونت Auguste Comte (١٧٩٨-١٨٥٧) فى فرنسا وهربرت سنبسر Horbert Spencer (١٨٣٠-١٩٠٣) فى إنجلترا. أما الرجلين اللذين يعتبران مؤسسا التراث البريطانى فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية وهما مالينوفسكى Malinowski ورادكليف براون Radcliffe-Brown (وخاصة الأخير منهما) فقد نهلا من أفكار علماء الاجتماع الفرنسيين فى أواخر القرن التاسع عشر. وقد قال رادكليف براون فى الخطاب الافتتاحى الذى ألقاه بصفته رئيساً للمعهد الأنثروبولوجي الملكى أنه "على استعداد تام لتسمية هذه المادة "بعلم الاجتماع المقارن" إذا أراد أى فرد ذلك" فقد كان هو شخصياً ميالاً إلى صياغة ما توصل إليه من قواعد عامة فى إطار المجتمع الإنسانى بصفة عامة، وليس حسب نوع معين من المجتمعات التى تنتمى فى الواقع إلى تخصص عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية. وقد قال أحد علماء الاجتماع المعاصرين وهو دونالد ماكريه Donald Mcrae (وهو أحد القلائل فى مهنته الذين درسوا الأنثروبولوجيا الاجتماعية فى الجامعة: "لا يمكننى أن اعترف إلا بوجود طابع خاص وهوية فى نظريتنا"[1]. وقد ضمت كثير من الجامعات البريطانية أقسام علم الاجتماع مع علم الأنثروبولوجيا، ويسمى أحدهما نفسه بفخر "قسم الأنثروبولوجيا" رغم وجود أستاذين لكل مادة (ويحمل كل منهما درجة علمية فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية).

إذن أين وجه التقسيم؟ تتضمن العبارة السابقة أحد أسس التقسيم وهو منح الجامعات درجات علمية منفصلة لكل من المادتين. ولكن لابد من وجود سبب لذلك. السبب بسيط، لكنه يرجع إلى الممارسة، وليس إلى مبدأ نظرى معين. ذلك أن كلاً منهما يتناول موضوعاً مختلفاً، كما أنهما يستخدمان مناهج متباينة إلى حد كبير. ويمكن القول بأنهما فروع لدراسة المجتمع، كما أن علم النبات وعلم الحيوان هما من بين فروع علم الأحياء. فعلماء الاجتماع يدرسون المجتمعات الصناعية التى نشأت خلال القرن والنصف الأخير. وهم فى ذلك لا يدعون أنهم ينظرون إلى هذه التنظيمات الكبرى ككيانات كلية، لكنهم ينظرون إليها من نواح مختلفة فهم يدرسون الخلفيات من السجلات التاريخية منها والإحصائية. كما يستمدون البيانات المعاصرة أساساً من الاستبيانات التى تعطى معلومات عن عدد محدود من النقاط المستقاة من عدد كبير من الناس. فهم لا يبدأون كل

(1) D.G. Mcrae, Ideology and Society, 1961, P. 48.

كتاب يؤلفونه بوصف المجتمع الذى يتناولونه، لأن ذلك المجتمع هو من نمط المجتمع الذى يعيش فيه قراؤهم.

إن الأنثروبولوجيين يعملون فى مجتمعات غريبة عنهم أى "ثقافات أخرى" كما سماها جون بيتى عالم الأنثروبولوجيا من أكسفورد فى كتابه الذى ألفه كمقدمة فى علم الأنثروبولوجيا. وهى غالباً مجتمعات عاشت حتى وقت قريب بدون تكنولوجيا الآلة التى تعتمد عليها المجتمعات الصناعية، وبدون وسائل الاتصال مثل الكتابة والعملة المعترف بها عامة. ولا يجد الأنثروبولوجيون فى المجتمعات السابقة لمعرفة القراءة والكتابة كل ما يحتاجون إليه من سجلات ومستندات البحث، ثم إن عليهم رسم صورة عامة للمجتمع بأكمله، قبل أن يبدأ القارئ فى فهم المشكلة الخاصة التى يدرسها الأنثروبولوجى. فرغم أن اهتمام الأنثروبولوجيين الأصلى هو التعرف على بناء المجتمع – أى الحقوق والواجبات التى تؤدى إلى ترابط المجتمع – إلا أن عليهم أيضاً تسجيل الثقافة وتدوينها، أو كما عبر عنها الكتاب القدامى، عادات أفراد ذلك المجتمع وطريقة تصرفهم وسلوكهم. وكثير من الأنثروبولوجيين يهتمون بالرمزية وطريقة تفسير الناس للعالم الذى يعيشون فيه، وهما موضوعان ليسا فى مجال الاهتمام العادى لعلماء الاجتماع. وتسمى طريقة البحث التى يستخدمها الأنثروبولوجى "بالملاحظة المشاركة"، فهو يعيش فى القرية (أو فى حى "جيرة" فى إحدى المدن)، ويتكلم اللغة المحلية، ويرقب الأنشطة المحيطة به ويشارك فيها، ويتتبع حوادث الشجار أو الأزمات. وهذه الطريقة فى البحث تناسب المجتمعات ذات العدد القليل من السكان، فإن من أحسن ما قام به الأنثروبولوجيون بحوثاً تمت فى قرية ذات بضعة عشر كوخاً.

ولاشك أن هناك باحثين فرادى يتعدون الحدود، ولاشك أيضاً أن الحدود ليست دائماً واضحة فى الحياة الواقعية كما صورتها فى كتابى هذا. فاليابان من أهم الدول الصناعية وأكبرها، إلا أنها تبدو غريبة فى أطوارها بالنسبة لأهالى البلاد الأنجلو سكسونية. وقد قال أحد مشاهير علماء الاجتماع الذى عمل فى عنبر بمستشفى فى طوكيو أنك لا تستطيع أن تحكم على مجتمعك وتفسره إلا إذا شاهدت مجتمعاً آخراً مختلفاً عنه تماماً، وهو نفس ما يردده علماء الأنثروبولوجيا عندما يريدون التدليل على أهمية موضوعهم. ومن ناحية أخرى نجد أن هناك أنثروبولوجيين قد عملوا فى مؤسسات مثل مستشفيات الأمراض العقلية والمصانع واعتبروها "مجتمعات كلية متكاملة" بالنسبة للغرض من دراستهم، فى حين أن غيرهم فضلوا تطبيق خبرتهم فى تحليل نظام القرابة عند سكان لندن.

وتختلف الأنثروبولوجيا الاجتماعية حسب التقليد البريطاني عن الإثنولوجيا التي تهتم أساساً بالتاريخ القديم للشعوب التي ليس لها سجل مكتوب ومدون. وبذا تكون أقرب وأقوى ارتباطاً بعلم الآثار. وهناك مصطلح فني آخر هو الإثنوجرافيا الذي يشير إلى عملية جمع البيانات عن طريق السؤال المباشر والملاحظة المباشرة بصرف النظر عن الفرض النظري للبحث، كما يشير هذا المصطلح إلى الكتب التي تركز على وصف المجتمع الذي تجرى دراسته وليس على المشكلات أو الموضوعات النظرية العامة.

بعض المصطلحات الأساسية

يسمي نفر قليل من الأنثروبولوجيين في بريطانيا وعدد كبير من الأنثروبولوجيين في أمريكا أنفسهم بالأنثروبولوجيين الثقافيين، ويقولون إن محور اهتمامهم الأكبر هو الثقافة. وكل هؤلاء ينحدرون مباشرة من تايلور Tylor وبواس Boas. أما الذين يسمون أنفسهم بدارسي المجتمع فهم الأتباع الفكريون لدوركايم، ورادكليف براون[1].

وقد كتب تايلور في كتابه الذي نشر عام ١٨٧١ في تعريف الثقافة يقول "إنها ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاقيات والقانون والتقاليد وأي قدرات أخرى وعادات يكتسبها الإنسان باعتباره عضواً في المجتمع"[2]. فهذا التعريف – الذي يعتبر في الواقع حصراً – قد ضغط أحياناً في عبارة واحدة تقول إن الثقافة تتضمن جميع أنواع السلوك المكتسب. ومن الناحية العملية نجد أن الطابع المميز لدراسة الثقافة هو أنها تهتم "بالتقاليد" و"الأساليب"... أما الفن فيقصد به تايلور Tylor "الأساليب الفنية". ولما كان بعض كبار دارسي الثقافة – مثل بواس Boas في أمريكا – قد اهتموا بجمع العينات للمتاحف، لذا فإن الأشياء التي تبدعها الأساليب الفنية تسمى "بالثقافة المادية". والثقافة هي الملكية المشتركة لمجموعة من الناس يشتركون في نفس التقاليد. وهذه المجموعة من الناس بالتعبير الاجتماعي، هي ما يطلق عليه اسم المجتمع. ففي الوقت الذي كان تلاميذ مالينوفسكي Malinowski يبدأون فيه أول دراساتهم الميدانية، اختاروا المجتمع الذي يذهبون إليه وأعدوا أنفسهم لدراسة "ثقافته".

لكنهم لم يتصوروا أن كل ما عليهم عمله هو حصر العناصر التي تكون منها الثقافة، وهو اتجاه يؤدي إلى المحال والعبث: مثل اعتبار بعض التقاليد ذات

---

(١) انظر صفحات ٢٦-٢٨.

(2) Primitive Culture, 5th (edn.,) 1913, Vol. 1, P. 1.

الدلالات المتباينة أشد التباين مجرد "طرق" للتصرف ومعالجتها على نفس المستوى (مثال ذلك: الحكومة البرلمانية والأكل بالعصى فى اليابان). هذا ولم يسمح مالينوفسكى Malinowski لتلاميذه أن يرتكبوا مثل هذا الخطأ، فقد أصر على تحليل الثقافة ليس إلى عناصر Traits بل إلى نظم Institutions. فالحكومة البرلمانية فى رأيه عنصر ثقافى أساسى، أما العصى المستعملة فى الأكل فهى جزء بسيط من مركب النظم الذى يواجه به الناس حاجاتهم إلى التغذية.

فإذا نظرنا إلى الناس على أنهم مجرد حملة للثقافة فمن التبسيط الخطر أن نعتبر الثقافة مجموعة من القواعد والأساليب التى لها وجود مستقل. وهذا هو ما يسمى أحياناً بتجسيد الثقافة. أما فى أمريكا فقد انتهجت إحدى مدارس الأنثروبولوجيا منهجاً يضع الناس فى الصورة، أى يأخذ وجودهم فى الاعتبار، وهو دراسة الثقافة الشخصية. وهو ببساطة شديدة منهج يفترض أن الثقافة تعكس وتخلق نمطاً معيناً من الشخصية فى الناس الذين يشتركون فى هذه الثقافة. وهو منهج لم يجد له مؤيدين كثيرين فى بريطانيا.

وعندما يقول الأنثروبولوجيون البريطانيون إنهم يهتمون بالحقائق الاجتماعية أكثر من اهتمامهم بالحقائق الثقافية، فإنهم يقصدون أنهم يهتمون بتفاعل الناس الذين يعيشون فى المجتمع. وليس بالسمات الشخصية للأفراد. حتى لو كانت هذه السمات هى فى نظرهم عبارة عن نتاج ثقافتهم. فمازلنا نميل إلى الاعتقاد بأن الدراسة الميدانية تهتم بمجتمع معين، ويجدر بنا أن نسأل عما نعنيه بذلك.

لقد قال رادكليف براون Radcliffe-Brown إن مجال دراسة الأنثروبولوجيا يمكن أن يكون أى مكان ملائم بحجم مناسب"[1]، وأنه بعد اختيار "مجتمعه" بهذه الطريقة عليه أن يدرس بناءه. و"البناء" هو الآن المفهوم الأساسى فى الجزء من البحوث التى تتم فى مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية. وهو يعنى أننا نفكر فى "المجتمع"، وليس فى "الثقافة" كتكوين منظم لأجزاء متعددة، وأن واجبنا هو اكتشاف هذا النظام وتفسيره. وهو يتكون من العلاقات القائمة بين الأفراد، وهى علاقات ينظمها مجموعة من الحقوق والواجبات المعترف بها.

وفى مجال الحديث عن البناء الاجتماعى نجد مفهومين انتشر استعمالهما بأمريكا بفضل لينتون Linton: وهما "المكانة" و"الدور" فالمكانة هى مركز الشخص بالنسبة لمركز غيره ممن له معهم علاقات اجتماعية. فالألفاظ التى تتم عن المكانة تحمل دائماً معنى العلاقة مع شخص آخر مثل الابن والناظر والزوج والبائع فى متجر. وقد يكون للإنسان عدة مكانات. كما تدل على ذلك

(1) Structure & Function in Primitive Society, 1952, P. 193.

تلك الأمثلة التى ذكرناها. وقد يكون له مكانة كلية، وهى إما مرتفعة أو منخفضة نسبياً بالنسبة لغيره من أعضاء المجتمع. إلا أن لفظ المكانة بهذه الصورة هو لفظ محايد، ولذلك فإن استخدامه لوصف شئ يسعى الإنسان إلى الوصول إليه، يكون استخداماً "خاطئاً". فالمكانة قد تكون موروثة Ascribed مثل القانون الذى ينص على اعتلاء الملكة اليزابيث الثانية عرش إنجلترا لأنها الابنة الكبرى للملك جورج السادس، وقد تكون المكانة مكتسبة Achieved، مثل العمل السياسى الذى أوصل جون كنيدى إلى مركز رئيس الولايات المتحدة. ولكل مكانة دور مناسب لها. فالمنتظر مثلاً أن يتصرف الناس كما لو كانوا يحبون زوجاتهم ويحترمون نظارهم، مهما كانت مشاعرهم الحقيقية. وفى الوقت الذى يهتم فيه العالم النفسى بمعرفة أسباب كراهية بعض الناس للزواج أو للمدرسة، يهتم الأنثروبولوجى بالطريقة التى يحدد بها المجتمع الأدوار التى يقوم بها الناس، ونتيجة عدم أدائها على الوجه الأكمل. وتتضمن الأدوار مسئوليات القيادة والأمر والحماية والطاعة والتعاون وتقديم الهدايا والمكافآت فى المناسبات... إلخ. إن "الدور" فى المعنى اللغوى العادى هو الجزء الذى يقوم به الممثل فى روايته، وهذا المعنى هو ما يجعل لفظ "الدور" مناسباً فى هذا المجال. فالحوار مكتوب للممثل لكنه يمكن أن يلقيه بطريقة جيدة أو رديئة أو قد ينسى الحوار أو قد يهرج، كما قد يقدم للجمهور مفهوماً جديداً عن الشخصية التى يمثلها أو يقدم صورة بعيدة عما يتوقعه الناس منها، بحيث يقابلونه بصيحات الاستهجان بدلاً من التصفيق. وبنفس الطريقة نبذل جميعاً ما فى وسعنا لنقوم بدورنا المتواضع، وعندما تتكون لدى الناس أفكار جديدة عن أداء أدوارهم يتحقق التغير الاجتماعى. والقواعد التى تحدد الأدوار تسمى "توقعات الدور" أما الضبط الاجتماعى فيشمل جميع درجات الضغط الاجتماعى الذى يهدف إلى حمل الناس على القيام بأدوارهم وفقاً لهذه التوقعات.

وعلى الممثل أن يلتزم بالحوار المكتوب له، كذلك لكل مجتمع طريقته المقبولة فى التعبير عن العلاقات التى يؤدى الدور من خلالها. ولنأخذ مثلاً بسيطاً: طريقة التحية المهذبة بالنسبة للهندوس هى وضع اليدين معاً بنفس الطريقة التى يصلى بها المسيحيون. وبالنسبة للصينيين تكون التحية بالانحناء مع إخفاء اليدين فى كم الرداء الواسع. أما الأوروبيون الغربيون فيحيون بالمصافحة بالأيدى. وهذه كلها فروق ثقافية. فالثقافة هى الطريقة التى نعبر بها ونرمز إلى العلاقات الاجتماعية، وهى الأشياء التى يراها الأنثروبولوجى أول ما يرى فى ميدان عمله والتى تكون أكبر جزء من وصفه لما يرى. وقد قال نادل Nadel أن الثقافة والمجتمع هما البعدان لكل الحياة الاجتماعية. إلا أن

رادكليف براون قال بحق أن التعريفين اللذين وضعا للأنثروبولوجيا بوصفها تدرس الثقافة أو تدرس المجتمع (أى البناء الاجتماعى) يؤديان إلى نوعين مختلفين من الدراسة يصعب معهما الوصول إلى اتفاق فى تحديد المشكلات[١].

هذا وقد سبق أن ذكرنا شيئاً عن نوعية المجتمع الذى يدرسه الأنثروبولوجيون، فطالما يعتبرون أن مجال دراستهم هو نوع معين من المجتمعات، فإن عليهم أن يجدوا الكلمات المناسبة لوصف وتشخيص هذه النوعية من المجتمعات. وهو أمر صعب ومحرج، لأن الشعوب التى نستهدف دراستها أصبحت تستنكر أى وصف لها يضعها فى مكانة وضيعة. ومن الألفاظ التى شاع استخدامها لوصف تلك المجتمعات لفظ "بدائى"، وهو لفظ استخدمه كتاب القرن التاسع عشر لوصف حالة البشرية التى اعتبروها بمثابة الطفولة بالنسبة لمستوى إدراكهم وتطورهم البالغ. فلا عجب إذن أن تستنكر الدول الجديدة النامية هذا التعبير. وقد استعمله دوركايم Durkhiem للتعبير عن أقدم الصور الأولى التى يبدو بها أى نظام من النظم فى الواقع. وهكذا نجده فى كتابه عن الدين يعطى أسباباً يعلل بها خطأ اعتبار عبادة الأسلاف شيئاً بدائياً.

وإذا استخدمنا هذا اللفظ اليوم فلا نقصد به الصفات العقلية أو الأخلاقية، لكننا نقصد به الافتقار إلى التطور فى التقنية. فبعض الأنثروبولوجيين يكتبون عن "المجتمعات ذات التكنولوجيا البسيطة" لكنها عبارة غير سلسة إذا كان يتحتم أن تتكرر كثيراً. أما لفظ "بسيطة" فيمكن استعماله إذا تأكدنا من مدلوله. وهناك تعبير آخر لا يثير السخط والغضب وهو المجتمعات المحدودة Small-scale وهو تعبير عن النطاق الضيق للعلاقات الاجتماعية التى تنحصر فيها المجتمعات ذات التكنولوجيا البسيطة. وأحياناً يتحدث الناس عن مجتمعات المواجهة أو مجتمعات العلاقات المباشرة Face to Face وهو تعبير يدل على أن جميع أفراد المجتمع على اتصال دائم، أو أنهم على الأقل معروفون بعضهم البعض. وهو وضع لا ينطبق إلا على أصغر الوحدات الاجتماعية التى يهتم الأنثروبولوجيون بها[٢].

من الواضح أن المجتمعات التى دخلت حديثاً عصر الآلة، ليست كلها على نفس المستوى التكنولوجى. كما لا يستطيع أحد أن يطلق لفظ "بدائى" على حضارات الشرق الأقصى القديمة. إلا أن لهذه الحضارات بعض سمات

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨٩.

(٢) يجب ألا يخشى الطلبة الذين يفكرون فى الامتحان من استخدام هذه الألفاظ والتعبيرات المختلفة كبدائل، إذ أنها جميعا تشير إلى نفس نوعية المجتمع.

المجتمعات المحدودة أو ذات النطاق الضيق، وذلك إلى حد أن بعض الأنثروبولوجيين وجد فيها مادة ملائمة للدراسة. لذا يفرق بعض الكتاب بين المجتمعات البدائية والريفية. فالبدائية فى رأيهم هى المجتمعات المنطوية على نفسها والمكتفية بذاتها، حيث يقوم الناس بإنتاج طعامهم وغيره من الاحتياجات الضرورية. أما المجتمعات الريفية فهى التى يعيش فيها المزارعون فى مجتمعات محلية صغيرة ذات اكتفاء ذاتى إلى حد كبير، لكن لهم بعض العلاقات مع مجتمع كبير حيث يبيعون الفائض من إنتاجهم فى السوق، كما يخضعون لسلطة سياسية خارجية عنهم ويتقبلونها، والبعض يفرقون نفس التفرقة بين المجتمعات القبلية والريفية. فكثير من المجتمعات التى تسمي بالمجتمعات الريفية تتحول الآن بسرعة إلى مجموعات من السكان الريفيين الذين يعملون بأجر.

إلا أن لفظ "قبلى" قد استخدم أيضاً للتفرقة بين سكان الريف وسكان الحضر كما فعل ذلك فيليب ماير فى كتابه "حضريون أم قبليون" Townsmen or Tribesmen (١٩٦١) إذ درس بعض قبائل البانتو Bantu فى جنوب أفريقيا الذين يذهبون للعمل فى مناطق حضرية لكنهم يحاولون ما استطاعوا أن يبقوا فيها على عاداتهم الخاصة. كما أن لفظ "تهدم النظام القبلى" أى فقدان الصفات القبلية فيستخدم أحياناً على أنه مفهوم يعبر عن شئ طيب وأحياناً على أنه مفهوم يعبر عن شئ سئ. لكن عبارة "تهدم النظام القبلى" تستخدم اليوم للإشارة إلى اتخاذ طرق المعيشة الحضرية فى المدن وليس للدلالة على التخلى عن الأساليب التقليدية فى الريف.

وحتى إذا كانت هناك فكرة عامة عن هوية المجتمع القبلى، إلا أنه لا يوجد إجماع فى الرأى حول تعريف "القبيلة". وهى كلمة استخدمها أنثروبولوجيان معاصران بمعنى محدد ولكنه للأسف ليس بمعنى واحد، ففى كتابه عن قبائل النوير فى جنوب السودان يلاحظ إيفانز بريتشارد Evans Pritichard أن هؤلاء السكان البالغ عددهم مائتى ألف مواطن، والذين لهم اسم مشترك ولغة مشتركة ينقسمون إلى وحدات سياسية واضحة وهو يطلق على هذه الوحدات اسم قبائل. فإذا استخدمنا هذه الكلمة بهذا المعنى فيمكن تعريفها بأن القبيلة هى فرع (أو جزء منظم سياسياً من وحدة إثنية أو ثقافية أكبر. وهذا طبقاً للاستعمال الذى يقضى بتقسيم شعب تسوانا Tswana فى بتسوانا إلى ثمانى قبائل، لكل منها زعيمها الخاص. كما يمكن تطبيق الاسم على فروع (أو أجزاء) شعب الإيبو

الذى يبلغ عدده ستة ملايين فى نيجيريا وغيرها من الحالات الكثيرة.

إلا أن بيلى Bailey، فى كتابته عن الهند، يستخدم مصطلح قبيلة بمعنى آخر، ويأخذ فى الاعتبار الاستخدام والعرف السائد بتقسيم سكان الهند إلى شعوب قبلية وإلى طوائف حسب النظام الطائفى الهندى. وهناك قائمة رسمية بالشعوب القبلية التى تتمتع بحماية خاصة من نواح متعددة. ولكن عندما يحاول الإنسان أن يذكر الصفات المشتركة بينها والتى تفتقر إليها الطوائف يستحيل عليه ذلك. ويرى بيلى[١] فى هذه النقطة أن "الطائفة" و"القبيلة" لا تعبران عن نوعية من المجتمعات مختلفين تمام الاختلاف، لكنهما طريقتان لتنظيم الناس بغرض التعاون بينهم. فمن أجل تنظيم حياة اقتصادية يجب على سكان المجتمعات الريفية أو مجتمعات الإعاشة أن تكون لهم أرض. أما فى التنظيم القبلى فلكل فرد الحق فى الأرض بفضل كونهم أفراداً فى القبيلة، وجميع بطون القبيلة فى مكانة واحدة. وهذا هو ما قصده دوركايم[٢] "بالتضامن الآلى" للمجتمع الذى تتشابه فيه جميع الأجزاء. ففى النظام الطائفى تملك الطائفة الرئيسية الأرض، بينما تنظم الحياة الاقتصادية على أساس قيام الطوائف الأخرى بخدمات فى مقابل حصولها على حق فلاحة الأرض أو أخذ نصيب من الحصاد. وهو ما سماه دوركايم "بالتضامن العضوى" القائم على توزيع العمل وتقسيمه. والمجتمعات القبلية تتخذ من المساواة مثلاً أعلى لها، على حين أن المجتمعات الطائفية تقوم على التدرج الهرمى إلى مستويات بعضها فوق بعض، وأما المجتمعات العادية القائمة فعلاً فتجمع بين هذين الأساسين من أسس التنظيم. إلا أن هذه الظاهرة لا تعطى تعريفاً يمكن تطبيقه بشكل عام لكلمتى "القبيلة" و"القبلى".

إن كلمة جماعة لها مدلول خاص فى لغة الأنثروبولوجيين الاجتماعيين. فهى لا تعنى أى مجموعة من الناس كما نستعملها فى لغتنا اليومية. بل تعنى مجموعة مشتركة لها وجود دائم. أى مجموعة من الناس تجمعوا معاً حسب مبادئ معترف بها، ولهم مصالح وقواعد مشتركة تسمى بالمعايير، وهى تحدد حقوق أفراد هذه الجماعة وواجباتهم بالنسبة إلى بعضهم البعض وبالنسبة لهذه المصالح. ويمكن تسمية المصالح المشتركة مصالح ملكية، إذا أخذنا الملكية بمعناها الواسع. وهى مصالح قال عنها ليتش Leach إنها تشمل "ليس فقط

(1) "Tribe" and "Caste" in India, Contribution to Indian Sociology, October 1961, PP. 7-19.

(٢) انظر ص ٢٧ من المرجع السابق.

المتاع المادى والحقوق فى الأرض ولكن الحقوق أيضاً فى الأشخاص والألقاب والمراكز والأسماء والطقوس وأشكال السحر والتقنية والأغانى والرقصات.. إلخ.. إلخ[١]. ففى كثير من المجتمعات البسيطة نجد أن أهم الجماعات المشتركة والمتماسكة هى التى تتكون من أشخاص تربطهم علاقة النسب[٢].

وليس من الصعب التعرف على تماسك الجماعات التى تربطها علاقات النسب، إذ يمكن التأكد منها بالمعايير التى ذكرها ليتش Leach لكن هناك تجمعات من الناس تجمع بينها عناصر مشتركة، لكنها لا تكفى لأن تجعلنا نقول إنها جماعات متماسكة. فالذى نعنيه هنا هو نوع من الشعور الموحد أو المصلحة، أى شئ أكثر من مجرد صفة مشتركة يراها الذين هم خارج الجماعة. فالأشخاص الذين هاجروا من نفس البلد إلى بلد آخر واحد – أى الإيطاليون فى استراليا مثلاً – يمكن تمييزهم عن السكان الأصليين وهم يحسون بذلك. وأحياناً يشار إليهم على أنهم جماعات إثنية، مع أنهم قطعاً ليسوا جماعة متماسكة. ومن الصعوبة بمكان أن نتفادى استخدام لفظ "جماعة" للدلالة على مجموعات الناس الذين لا يكونون جماعات متماسكة. فالمهم أن نكون واضحين عند استخدام الكلمة فى المعنى الضيق والدقيق.

وهناك غلطة يجب تفاديها وهى الافتراض بأن أى تجمع من الناس وليس جماعة، يجب أن يكون "فئة" Category فالفئة ليست شيئاً موجوداً بل اسم يطلق على نوع من الأشياء التى يراها الإنسان على أن لها صفات مشتركة. وتصنيف الأشياء فى فئات هو طريقة لتنظيم خبرة الشخص وأحياناً يستنبط المفكرون فئات جديدة، ولكن معظمنا يقنع بالفئات التى يجدها فى اللغة التى تعود عليها منذ طفولته. وهى تشمل الفئات التى نصف بها الناس المتصلين بنا بطرق مختلفة عن طرق القرابة. وبعض هذه الفئات مثل "الأخ"، تصف أشخاصاً يكونون جماعة. فكل من ينطبق عليه وصف فئة من الفئات، سواء كونوا جماعة أم لا، هم أعضاء فى الفئة التى يشير إليها اللفظ. وترجع الطريقة العجيبة التى يستخدم بها بعض الأنثروبولوجيين لفظ "فئة" إلى فورتس Fortes وهو يتحدث عن القرابة لدى قبائل الأشانتى Ashanti إذ كيف يقول أن الأشانتى يستخدمون عدداً

(1) E.R. Leach, "On Certain Unconsidered Aspects of Double Descent", Man, LXII, 1962. P. 131.

(٢) انظر صفحات ٧١، ٨٠.

من الفئات اسمها Ntoro تتألف من أشخاص يرتبطون بصلة القرابة عن طريق الأب. ولعله كان أدق كثيراً القول أن فئة النوترو عند الأشـــانتى تشـــير إلـــى مجموعة من الأشخاص الذين يرتبطون بصلة الانتساب إلى الأب. وأن هنـــاك عدداً من النوترو، وليس نوترو واحد. ويقول فـــورتس أن أفـــراد النـــوترو لا يكونون جماعات متماسكة. ومنذ ذلك الوقت أخذ الأنثروبولوجيون يكتبون كمـــا لو كان هناك نوعان فقط من التجمعات هما: الجماعـــات والفئـــات. ويســـتخدم للبعض لفظ "جماعات وفئات" كتعبير يشمل كل شئ حتى يتأكدوا من أنهـــم لـــم يتركوا أو ينسوا أحداً. ولكن إذا قلنا إن الفرد يجب أن ينتمى إما إلى جماعة أو فئة فكأننا نقول إنه يجب أن يعيش إما في "لندن" أو "يوم الأربعـــاء" وهـــو مـــا يعتبره الفلاسفة تخبطا فى الفئات وهو تخبط يثير الضحك إذا جاء فى أى فـــرع آخر من فروع العلم.

الفصل الرابع
الدراسة الأنثروبولوجية للزواج

١- الزواج والتزاوج

من الضرورى- كتمهيد لحديثنا عن الزواج- أن نميز بينه وبين التزاوج، الذى نعنى به ذلك الارتباط الذى يجمع بين الرجال والنساء بغرض الإشباع الجنسى أساساً. وتتميز تلك العلاقات بأنها تكاد تكون مؤقتة فى الغالب، بل وقد تكون عابرة. وهى فى العادة لا تفرض أية التزامات أو مسئوليات على الأطراف الداخلة فيها.

وإذا كان من الواضح أن الزواج، شأنه شأن التزاوج، يعد وسيلة للإشباع الجنسى، فإنه له وظائف اجتماعية أخرى أكثر أهمية.. فعند جميع شعوب العالم يعيش الزوجان فى حياة واحدة يقرها ويقبلها كل أعضاء المجتمع الآخرين. كما يتوقع منهما أن يتعاونا معاً، أو يتعاونا مع بعض الأقارب الآخرين، لتسيير دفة الأمور فى الأسرة. كذلك يتوقع منهما أن ينجبا أطفالاً، بل إن بعض المجتمعات لا تعتبر الزواج شرعياً إلا بعد إنجاب الطفل الأول. وبمجرد أن يولد الأطفال يجب أن يعترف الوالدان ببنوتهم. وأن يتكفلا بهم وبتربيتهم. وعلى الرغم من أن معظم الثقافات تكفل الوسائل اللازمة لإنهاء العلاقة الزوجية، إلا أن المتوقع عادة أن تكون لدى الشخص المتزوج نية العمل على استمرار الزواج مدى الحياة، ولا يعتبره مجرد مسألة مؤقتة أو عابرة يمكن أن تنتهى بناء على رغبة أحد الطرفين.

وهكذا يمكن القول باختصار بأن الزواج فى كل مجتمع هو عبارة عن مجموعة من الأنماط الثقافية لإقرار الأبوة وتهيئة الأساس المستقر للعناية بالأطفال وتربيتهم. فالزواج هو بالفعل الوسيلة الثقافية الأساسية لضمان استمرار الأسرة والجماعات الأخرى القائمة على القرابة.

ويمكننا أن نجد فى المجتمع الغربى تجسيداً واقعياً لهذه التفرقة التى أوضحناها بين الزواج والتزاوج. فلاشك أن الأنماط الثقافية المثالية لذلك المجتمع لا تقر صراحة العلاقات الجنسية (أى علاقة التزاوج التى أوضحناها) خارج إطار الزواج، حتى وإن كنا نسلم بأنها موجودة فى السلوك الفعلى دون جدال. فالمتوقع من الفرد فى مجتمعنا أن يظل عفيفاً إلى أن يتزوج، وأن يقصر

علاقته الجنسية بعد الزواج على زوجته، وتقصر المرأة هذه العلاقة على زوجها فقط، ومع ذلك فالثقافة الغربية تسمح بوجود علاقات تزاوج خارج إطار الزواج تتخذ عدة أشكال مختلفة، وبذلك تتغاضى عن بعض الأنماط السلوكية التى لا تقرها صراحة العناصر والأنماط الثقافية المثالية للثقافة الغربية.

وتوضح الأمثلة العديدة- التى يمكن الاستطراد فيها بلا حدود- أن الحاجة البشرية إلى الإشباع الجنسى ليست هى الدافع الوحيد إلى الزواج، على الرغم من أن العلاقة الزوجية تتكفل بتحقيقها. فالزواج فى كل المجتمعات التى نعرفها عبارة عن ظاهرة ثقافية معقدة، لا تلعب فيها الوظيفة البيولوجية البحتة للتزاوج سوى دور ثانوى، بالقياس إلى الوظائف الاجتماعية الأخرى مثل: تربية الأطفال، وإدارة شئون البيت، وغير ذلك من الاحتياجات الأسرية التى تفرضها ثقافة المجتمع.

* * *

٢- الزواج والقرابة: قواعد تحريم الزنا بالمحارم

على الرغم من أن الزواج نفسه يؤدى إلى خلق بعض الروابط القرابية، إلا أنها تختلف عن علاقات القرابة التى تربط الأفراد بالأسر التى ولدوا وتربوا فيها، والتى تعرف باسم علاقات القرابة الدموية. ذلك أن الزواج يربط الأفراد عن طريق المصاهرة. مصطلح المصاهرة لا يصف العلاقة بين الزوج والزوجة فحسب، وإنما بين كل منهما وبين سائر الأقارب الدمويين للطرف الآخر.

وتكفل ثقافة كل مجتمع بعض الوسائل الخاصة بتنظيم الزواج بين الأقارب الدمويين الموجودين، بحيث لا تؤدى علاقات الزواج بين أفراد الجماعات الأسرية إلى تعكير صفو الانسجام والتعاون داخل الأسرة الواحدة إلا بأدنى قدر ممكن. وتعرف هذه الوسائل والأساليب باسم قواعد تحريم الزنا بالمحارم، أى تحريم قيام علاقة زوجية بين بعض فئات الأقارب الدمويين، أو الاقتصار- فى حالات أقل- على قيام العلاقات الزوجية بين أفراد بعض الجماعات القرابية المعينة فحسب.

ونحن لا نستطيع أن نؤكد تأكيداً قاطعاً أن الأشكال المختلفة لقواعد تحريم الزنا بالمحارم ذات طبيعة ثقافية خالصة، وأنه لا علاقة لها بالاعتبارات البيولوجية، إذ أنه على الرغم من أن استمرار الزواج بين الأقارب لأمد طويل يؤدى فى الغالب إلى ظهور بعض الآثار البيولوجية الضارة، إلا أنه من المؤكد

أن هذه الحقيقة ليست وحدها السبب المسئول عن تحريم الزواج بين بعض الأقارب الدمويين. ذلك أننا نستطيع أن نثبت بسهولة أن قواعد تحريم الزنا بالمحارم كثيراً ما لا تحظر مثل هذه الزيجات، بل أنها على العكس قد تحبذها. بل أننا نجد فضلاً عن هذا أن نفس المجموعة من قواعد تحريم الزنا بالمحارم قد تحظر الزواج بين أفراد إحدى الجماعات القرابية، في الوقت الذى تفرض فيه الزواج على أفراد جماعة قرابية أخرى، تجمعها نفس رابطة القرابة البيولوجية التى تجمع أفراد الجماعة الأولى.

وتبدو لنا هذه النقطة بأجلى صورها من استعراض قواعد تحريم الزنا بالمحارم عند أبناء شعب الكاريرا Kariera، أحد شعوب استراليا الأصليين، الذى يعيش فى غرب القارة. ففى هذا المجتمع يكون لكل فرد أربع مجموعات من العلاقات القرابية من أبناء جيله على النحو التالى:

١- أخوته، وأبناء أعمامه، وأبناء خالاته (وهم الذين يطلق عليهم من الناحية العلمية مصطلح: أبناء العمومة، والخؤولة المتوازية).

٢- أخواته، وبنات عماته، وبنات خالاته (أى بنات العمومة والخؤولة المتوازية).

٣- أبناء عماته، وأبناء أخواله (وهم الذين يطلق عليهم من الناحية العلمية مصطلح أبناء العمومة والخؤولة المتقاطعة).

٤- وأخيراً بنات العمومة والخؤولة المتقاطعة (أى بنات أعمامه وبنات أخواله).

على أننا يجب أن نأخذ فى الاعتبار أن نطاق القرابة عند شعب الكاريرا يتسع بشكل لانهائى بحيث يشمل جميع الناس الذين يدخل الفرد معهم فى معاملات اجتماعية أياً كان نوعها. معنى هذا أن مصطلح "أبناء أو بنات العم أو الخال" Cousins (بالصورة التى استخدم فيها فيما سبق) يضم طائفة من الأفراد الذين لا تربطهم بالفرد سوى علاقات بعيدة أشد البعد، تماماً كما يضم أبناء وبنات عمومته وخؤولته المباشرين.

وعادة الزواج عند شعب الكاريرا بسيطة غاية البساطة، فالفرد لا يستطيع أن يتزوج إلا من أحد أبناء أو بنات العمة أو الخؤولة المتقاطعة. هذا فى الوقت الذى يحظر فيه الزواج- أو أى علاقة جنسية أياً كان نوعها- حظراً شديداً بالأبناء أو أبناء وبنات العمومة والخؤولة المتوازية، أو الأفراد الذين ينتمون إلى الأجيال السابقة أو اللاحقة على جيل الفرد نفسه. وتعنى تلك القواعد إذن أن الشباب فى الكاريرا يستطيع أن يتزوج ابنة عمته، أو ابنة خالته (أى بنات العمة

والخؤولة المباشرين)، في الوقت الذى يحظر عليه الزواج بابنة عمه، أو ابنة خالته (وهن من بنات العمومة والخؤولة المباشرة أيضا). فهؤلاء لقريبات تربطهن بالفرد نفس الدرجة القرابية من الناحية البيولوجية، ولكنهن ينتمين من الناحية الاجتماعية- من وجهة نظر ثقافة الكاريرا- إلى عالمين مختلفين، على الأقل فيما يتعلق بالزواج.

وعلى الرغم من أن الزواج بين أبناء العمومة والخؤولة المتقاطعة (وهو أحد أشكال ما يعرف باسم الزواج المفضل عادة) يحظى بدرجة واسعة من الانتشار بين الشعوب الأمية، إلا أنه ليس عاملا شاملا بين تلك الشعوب إطلاقا، حيث نجد عند شعب الشيريكاهوا أباتشى- على سبيل المثال- أن الزواج ليس محظورا بين أبناء العمومة والخؤولة المتقاطعة فحسب، وإنما محظور كذلك بين أى رجل وامرأة تربط بينهما علاقة قرابة مهما يكن بعدها. ويشرح أوبلر هذه النقطة من القصة الطريفة التالية:

"أبطال هذه القصة رجل وامرأة تربطهما قرابة بعيدة من خلال والديهما، حيث يحق لكل منهما أن يعتبر الآخر ابن عمه. وكانت المرأة متزوجة زواجا شرعيا. وبينما كان زوجها متغيبا عن البيت لقضاء بعض المهام، خالفت المرأة الوصية المعمول بها عند الشيريكاهوا، وذهبت لتطهو طعاما لابن عمها. وقامت بينهما علاقة زنا. وقد ضايق ذلك الزوج وأغاظه، فظل بعيدا عن البيت، وهو الأمر الذى يعد بمثابة الطلاق عند الشيريكاهوا. وقد عمل الزوجان على وضع النقط على الحروف، إذ طلقت المرأة زوجها، وتزوجت زواجا رسميا بابن عمها بموافقة وكيلها المسئول عنها".

والملاحظ أن الرجل الهرم "العجوز"، الذى أخبرنى بهذه القصة لأول مرة، لم يستطع أن يتتبع بدقة علاقة القرابة الدموية بين الإثنين (المرأة وابن عمها الذى تزوجت منه فيما بعد)، على الرغم من سعة درايته غير العادية بمثل هذه الأمور. ومع البعد الشديد لعلاقة القرابة هذه، إلا أن الرجل كان ساخطا على المرأة وقريبها أشد السخط بسبب ارتكابهما جريمة الزنا بالمحارم. وقال لى مشمئزا: أنه لم يكن ليجرؤ على أن يفعل ذلك أيام كنا فى سن الشباب. ذلك أن الرجل كان يمكن أن يقتل جزاء مثل هذه الفعلة آنذاك. أما اليوم فإننا نخضع لحكم الرجل الأبيض"[1].

(1) Morris Opler, "An outline of chiricahua apache social organization" **Social anthropology of North American Tribes**, ed Fred Eggan, Chicago: University of Chicago Press, 1937, p.195.

من الواضح إذن أن قواعد تحريم الزنا بالمحارم عند الشيريكاهوا أكثر صرامة بكثير من تلك القواعد عندنا (في المجتمع الغربي)، إذ على الرغم من أننا لا نفضل الزواج بين أبناء العمومة أو الخؤولة، بل أن بعض المجتمعات اليوم قد تحظر الزواج بين أبناء العمومة والخؤولة المباشرين، إلا أنه ليس هناك بالتأكيد أى إحساس عام بأن مثل هذه الزيجات تعد من قبيل الزنا بالمحارم. ففى ثقافتنا (الغربية) يعنى الزنا بالمحارم أساساً الزيجات أو العلاقات الجنسية التى تتم بين أفراد ينتمون إلى نفس الأسرة النووية[*].

والقاعدة الوحيدة من قواعد تجريم الزنا بالمحارم، التى تصدق صدقاً عاماً،

(*) تنصب تلك الملاحظات التى أوردها المؤلفان على المجتمع الغربى بصفة عامة، والمجتمع الأمريكى بوجه خاص. أما فيما يتعلق بمجتمعنا المصرى فقد حدد الدين الإسلامى طبقات المحارم تحديدا دقيقا، ليس فيه مجال للخلاف. وقد أورد الإمام الغزالى فى كتابه العظيم "إحياء علوم الدين" موانع النكاح، وهى تسعة عشر مانعاً، نختار منها الموانع التالية:

الأول: أن تكون منكوحة للغير.

الثاني: أن تكون معتدة للغير.

الثالث: أن تكون مرتدة عن الدين.

التاسع: أن تكون قريبة للزوج، بأن تكون من أصوله أو فصوله، أو فصول أول أصوله، أو أول فصل من كل أصل بعده أصل. وأعنى بالأصول الأمهات والجدات وبفصوله الأولاد والأحفاد، وبفصول أول أصوله الأخوة وأولادهم، وبأول فصل من كل أصل بعده أصل العمات والخالات دون أولادهن.

العاشر: أن تكون محرمة بالرضاع، ويحرم من الرضاع ما يحرم من النسب من الأصول والفصول كما سبق. ولكن المحرم خمس رضعات، وما دون ذلك لا يحرم.

الحادى عشر: المحرم بالمصاهرة، وهو أن يكون الناكح قد نكح ابنتها أو حفيدتها أو ملك بعقد أو شبهة عقد من قبل. أو وطئهن بالشبهة فى عقد، أو وطئ أمها أو إحدى جداتها بعقد أو شبه عقد. فمجرد العقد على المرأة يحرم أمهاتها، ولا يحرم فروعها إلا بالوطء، أو يكون قد نكحها أبوه أو ابنه من قبل.

الثانى عشر: أن تكون المنكوحة خامسة.

الثالث عشر: أن يكون تحت الناكح أختها أو عمتها أو خالتها، فيكون بالنكاح جامعاً بينهما. وكل شخصين بينهما قرابة لو كان أحدهما ذكراً والآخر أنثى لم يجز بينهما النكاح فلا يجوز أن يجمع بينهما.

الرابع عشر: أن يكون هذا الناكح قد طلقها ثلاثاً.

السادس عشر: أن تكون محرمة بحج أو عمرة أو كان الزوج كذلك.

السابع عشر: أن تكون ثيباً صغيرة فلا يصح نكاحها إلا بعد البلوغ.

الثامن عشر: أن تكون يتيمة، فلا يصح نكاحها إلا بعد البلوغ.

انظر أبو حامد بن محمد الغزالى، إحياء علوم الدين، المطبعة العثمانية المصرية، (طبعت على النسخة الأميرية المطبوعة سنة ١٢٨٩هـ)، يونيو ١٩٣٣م. كتاب آداب النكاح. وهو الكتاب الثانى من ربع العادات. ص ص١٩-٥٠، خاصة ص٣٣-٣٤. (المترجم)

هى تلك التى تحظر الزواج بين الآباء والبنات، والأمهات والأبناء، والأخوة والأخوات. إلا أن هناك على أى حال بعض المجتمعات التى يتحتم فيها على بعض الأفراد أن يتزوجوا من بناتهم. وكان ذلك المبدأ معمولاً به على سبيل المثال- عند أبناء طبقة النبلاء الرفيعة المقام عند شعب الانكا فى بيرو، وعند قدماء المصريين، وفى مملكة هاواى القديمة. إلا أن تلك الاستثناءات تؤيد مع ذلك القاعدة العامة، إذ لم يكن يسمح بالزواج من الأبناء فى تلك المجتمعات إلا لقلة قليلة فقط من الأفراد. فالأشخاص الذين كان يتحتم عليهم الزواج من أبنائهم كانوا أفراداً متميزين أشد التميز، حيث كانوا شخصيات مقدسة فى الغالب. وكان ذلك الزواج يتم من أجل الحصول على وريث أهل لخلافتهم فى العرش، وهو ما لا يمكن أن يتم إلا بوساطة شخص يتمتع بنفس المكانة، أو نفس القدسية، أى إبناً لهم.

يتضح إذن فى الوقت الذى تحدد فيه كل المجتمعات الإنسانية الزنا بالمحارم وتحظره، نجد أن التعريف وقواعد الحظر لا تتشابه تشابهاً دقيقاً فى كل الثقافات. وهذه الحقيقة هى التى تدحض الغرض الذى يذهب إلى أن مفهوم الزنا بالمحارم يرجع فى الأساس إلى اعتبارات بيولوجية. إلا أنها تدلنا فى الوقت نفسه على أن قواعد تحريم الزنا بالمحارم، شأنها شأن سائر السمات الثقافية، عبارة عن بعض النماذج المحددة التى توجه السلوك الإنسانى والتى تستمد وجودها واستمرارها من أنها تخدم على نحو ما الاحتياجات الأساسية للمجتمعات البشرية. ومن ثم فإن المشكلة الجوهرية التى يطرحها علينا وجود قواعد لتحريم الزنا بالمحارم ليست تحديد أصولها ونشأتها. وإنما التحقق من الوظيفة التى تضطلع بها فى المجتمع.

* * *

٣- وظيفة قواعد تحريم الزنا بالمحارم

لما كانت قواعد تحريم الزنا بالمحارم تحظر الزواج، أو العلاقة الجنسية بين بعض فئات الأقارب الدمويين، وجدناها أدت إلى تكوين جماعات قرابية تقوم على مبدأ الزواج الاغترابى، مثل: الأسرة النووية، أو الأسرة المشتركة، أو العشيرة، التى يتحتم على أفرادها أن يتخذوا لهم (أو لهن) زوجات (أو أزواجاً) من خارج الجماعة. أو يمارسوا العلاقات الجنسية مع أطراف من خارج الجماعة. والوضع القائم فى المجتمعات الغربية أن الأسرة النووية تقوم على الزواج الاغترابى، شأنها شأن جميع المجتمعات، اللهم إلا بعض الاستثناءات القليلة التى لا وزن لها. أما عند الكاريرا فالزواج الاغترابى يميز الأسرة

المشتركة التى تقوم على مبدأ السكنى عند الأب، ذلك أن أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعين عند الكاريرا ينتمون دائماً إلى أسرة مشتركة أخرى. أما عند النافاهو، وكثير غيرها من الشعوب. فنجد أن العشيرة هى وحدة الزواج الاغترابى، وهى تضم عادة بضع عشرات أو مئات من الأفراد. فيحظر على الفرد أن يتزوج من داخل العشيرة التى ولد فيها.

ومن التفسيرات- التى كثيراً ما تطرح لتحليل ظاهرة الزواج الاغترابى- ذلك التفسير الذى يعتمد على قواعد تحريم الزنا بالمحارم، والذى يؤكد الطبيعة السيكولوجية لروابط القرابة، وخاصة تلك الموجودة بين الأفراد الذين ولدوا وتربوا داخل نفس الأسرة. فيقال أنه عندما يولد الأطفال داخل إحدى الأسر، أو ينتمون إليها عن طريق التبنى، تظهر رابطتان قرابيتان جديدتان: أولاً رابطة القرابة بين الوالدين (أو غيرهما ممن يقوم على رعاية الأطفال) والأطفال الذين يضطلعون بتربيتهم، والثانية رابطة القرابة بين الأبناء الذين يخضعون لتربية نفس الوالدين. وكلتا هاتين العلاقتين تكون فى العادة من طبيعة لا جنسية، إنهما تبدآن فى التكوين قبل مرحلة النضج الجنسى للأطفال بوقت طويل، وهما لذلك تختلفان سيكولوجيا عن علاقات المصاهرة التى تتكون عن طريق الزواج أو التزاوج، والتى تنطوى على علاقات جنسية. فالواضح أن ما يسمى الخوف من الزنا بالمحارم هو نتيجة هذا التعارض: حيث يقال أن الفرد العادى لا يستطيع- من الناحية النفسية- أن يمارس علاقة جنسية مع الوالد (أو أى شخص كبير قام نحوه بهذا الدور) أو مع الابن (أو مع أى شخص تعلم الفرد أن يعتبره ابناً له).

ووجه القصور فى هذا الفرض أن الارتباط المستمر بين أعضاء الأسرة لا يؤدى تلقائياً إلى حدوث كراهية للعلاقات الجنسية بين الأفراد الذين تضمهم تلك الأسرة. ولو كان الأمر كذلك لما كانت هناك حاجة- مثلاً- إلى تحريم الزنا بالمحارم بين أفراد الأسرة النووية. ومع ذلك نجد أن انتشار هذه القواعد العامة والشاملة يعد حقيقة راسخة، حيث نجد كل المجتمعات تقريباً تحظر بشكل صارم قيام علاقة زواج أو حدوث علاقة جنسية بين الأب والبنت، والأم والابن، والأخ والأخت. ونجد فضلاً عن هذا أن من الظواهر العامة الشاملة أيضاً أن من يخرج على تلك القواعد يقابل بأقصى العقوبات.

وقد ادعى فرويد (وإن لم يقم الحجة على ذلك) أن الكثير من الاضطرابات النفسية ترجع إلى الرغبات الجنسية اللاشعورية المكبوتة بعنف، والتى يكونها الأطفال تجاه والديهم، أو أخواتهم: أن معيشة أفراد الأسرة الواحدة فى ظل ارتباط يومى وثيق لا يؤدى فى ذاته إلى كبح الانجذاب الجنسى. بل إن ذلك قد

يزيده بالفعل، إذ يلاحظ- كما أوضح هوايت- أن الطفل قد يبدأ بالإحساس بالرغبة الجنسية نحو أقربائه الدمويين المباشرين الذين يتعامل معهم باستمرار كوالديه أو إخوته[1].

وأخيراً علينا ألا نغفل أن قواعد تحريم الزنا بالمحارم كثيراً ما تكون مفروضة على أقارب لا تجمعهم حياة مشتركة وثيقة، بل وعلى أقارب يكونون أغراباً بعضهم عن بعض. وقد لاحظنا فى الفقرة الثانية من هذا الفصل أن الشيريكاهوا أباتشى يعتبرون الزواج بين أبناء عمومة أو خؤولة متباعدين نوعا من الزنا بالمحارم، شأنه شأن الزواج الذى يتم بين الأخ وأخته. كذلك يحظر شعب النافاهو الزواج أو الاتصال الجنسى بين جميع أفراد العشيرة، بغض النظر عما إذا كانوا قد ولدوا وتربوا داخل نفس الأسرة النووية أو الأسرة المشتركة أم لا. ويوضح كلاكهون تلك النقطة من خلال قصة طريفة عن إحدى المدرسات فى أحد معسكرات إقامة الهنود الحمر فى الولايات المتحدة التى ضايقها اثنان من شباب النافاهو فى أحد الاحتفالات، عندما رفضا رفضاً قاطعاً الرقص معها. ويقول كلاكهون: أن المدرسة لم تستطع أن تدرك أن الإثنين كانا ينتميان إلى نفس العشيرة، وأن فكرة الاقتراب الجسدى الذى يحدث فى أثناء رقص البيض يخلق عند الفرد من النافاهو نفس شعور الحرج الذى تحس به هذه المدرسة لو طلب منها مدير فندق مزدحم أن تقضى الليلة مع أخيها البالغ فى سرير واحد"[2]. واضح أن العوامل النفسية لا تفسر قواعد تحريم الزنا بالمحارم التى من هذا النوع.

ولذلك يجمع الأنثروبولوجيون كافة تقريباً على أنه: لا العوامل البيولوجية، ولا العوامل النفسية، يمكن أن تفسر بشكل مقنع قواعد تحريم الزنا بالمحارم. وقد صاغ لنتون هذه النقطة صياغة بليغة محكمة فى العبارة التالية:

"إن فهمنا للأسباب الداعية لفرض تحريم الزنا بالمحارم فهم ناقص أشد النقص. إذ لما كانت هذه القوانين شائعة فى جميع أنحاء العالم، فلا غضاضة فى الاعتقاد بأن أسبابها موجودة فى كل مكان، غير أنه بإمكاننا أن نستبعد على الفور العوامل البيولوجية من أن تكون ضمن هذه الأسباب. فالتناسل بين ذوى القرابة الوثيقة ليس مضراً بالضرورة. حتى فى الحالات التى قد تسبب فيها

---

(1) Leslie A. White, "The definition and prohibition of incest", American Anthropologist, 50 (1948), 416-435, p.424.

(2) Clyde, Kluckohhn and Dorothea C. Leighton, The Navtho, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1946, p.233.

العيوب الوراثية فى السلالة أضراراً، نجد أن التزاوج بين الأقرباء القريبين يحتاج إلى زمن طويل قبل أن ينكشف أمرها بوضوح. أضف إلى ذلك أن الجماعة البدائية تكون عادة صغيرة نسبياً، وقلما يتزاوج أفرادها مع من يخرجون عن نطاقها، ولذا تتخذ الصفات المتوارثة فى أعضائها خلال أجيال قليلة شكلاً موحداً يكون فيه الفرق البيولوجى ضئيلاً، إن لم يكن معدوماً، بين زواج رجل من ابنة عمه المباشرة وبين زواجه من ابنة أحد أبناء عمومته البعيدين. كما أن التفسيرات الاجتماعية البحتة التى تقدم لتعليل قواعد تحريم الزنا بالمحارم ليست هى الأخرى مرضية تماماً. ذلك لأن هذه القواعد تتخذ أشكالاً متباينة أشد التباين. فتحريم زواج الابن من أمه هو التحريم الوحيد الشائع فى كل مكان فى العالم. أما زواج الأب من ابنته فيسمح به فى مجتمع ولحد على الأقل هو مجتمع الأزاندى. فى حين اعترفت عدة مجتمعات، بل تطلبت، زواج الأخ من أخته.. ويبدو من المحتمل أن هناك عوامل سيكولوجية معينة لها دخل فى الموضوع، غير أن هذه العوامل ليست من القوة أو الثبات بحيث تفسر اتخاذ قرار تحريم الزنا بالمحارم شكل النظم الاجتماعية المستقرة، ومما يثبت ذلك وجود حالات وقع فيها الزنا بالمحارم من مختلف درجات القرابة فى جميع المجتمعات. ومما يثبت ذلك أيضاً أن لدى جميع المجتمعات قوانين رادعة معينة ما كانت لتلزم لو كان عند الناس استعداد تلقائى للتقيد بمبادئ هذه القوانين. وتمثل قواعد تحريم الزنا بالمحارم بعد تطورها أداة قيمة للحيلولة دون التعارض فى الأوضاع التى يشغلها الأفراد فى المجتمع، غير أنه ليس من السهل علينا أن نتصور هذه القواعد إنما وجدت لتحقيق هذه الغاية، ومن المحتمل أنها نشأت فى الأصل نتيجة كل هذه العوامل مجتمعة"[1].

* * *

٤- العوامل الثقافية فى قواعد تحريم الزنا بالمحارم

لاحظنا من قبل أن الأسر بصرف النظر عن أحجامها ودرجة تعقيدها، جماعات على درجة عالية من التكامل، كما أبرزنا فيما سبق أن الأسرة

---

(1) Ralph Linton, **The study of man,** (New York: Appleton- Century- Crofts, Inc., 1936), pp.125-126.

هذا وقد صدرت لهذا الكتاب الهام ترجمة عربية قيمة أنجزها عبدالملك الناشف بعنوان: دراسة الإنسان، منشورات المكتبة العصرية، صيدا- بيروت (بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر)، ١٩٦٤. والفقرة المشار إليها فى حاشية المؤلف تقع على صفحتى ١٧٠ -١٧١ من الترجمة العربية. (المترجم)

والجماعات القرابية الأخرى تعمل فى الغالب كوسيلة من وسائل الضبط الاجتماعى. أى كوسيلة للحفاظ على العلاقات التعاونية المنظمة بين أفرادها.

ومن الواضح الآن، كما بين مالينوفسكى وآخرون[1]، أن الدافع الجنسى يعتبر عامل تمزيق وهدم بصفة عامة، ومن ثم يؤدى إلى تفكك البناء الأسرى. فالمجتمع الذى يبيح الزنا بالمحارم يعجز عن الحفاظ على استقرار التنظيم الأسرى. ومعنى ذلك بالنسبة لأغلب المجتمعات، وخاصة الشعوب الأمية التى تمثل الوحدات الأسرية فيها الدعائم الأساسية للنظام الاجتماعى العام، معناها عدم وجود أى تنظيم اجتماعى يؤدى الوظائف المطلوبة.

ومن ثم تعمل قواعد تحريم الزنا بالمحارم، كوسيلة للحفاظ على الجماعة الأسرية. وتختلف تلك القواعد فى طبيعتها ومداها حسب اختلاف بناء الأسرة. ولكن من الأهمية بمكان أن نلاحظ أن قواعد تحريم الزنا بالمحارم لها وظيفة أخرى أبعد أثراً من ذلك، ألا وهى خلق روابط بين الأسر المختلفة ومن ثم التأليف بينها فى كيان كلى متعاون أكبر. فالبشر- على خلاف أغلب الأنواع البشرية الشبيهة بالإنسان- لا يعيشون فى جماعات تكاثر مختلفة. وإنما هم يعيشون فى مجتمعات محلية، وفى مجموعات منظمة تعيش داخل حدود إقليمية معينة تضم الكثير من وحدات التكاثر وغالباً ما تضم عدداً من الأسر، سواء أكانت أسر نووية، أو أسراً ممتدة، وبفضل الثقافة يتعاون أفراد هذه المجتمعات بدلاً من أن يتنافسوا بعضهم مع بعض. ولكى يصبح الإنسان سيداً لبيئته وليس ضحية لها، يجب أن يكون هناك تعاون بين الأسر، وتعد قواعد تحريم الزنا بالمحارم إحدى الوسائل التى تستهدف تحقيق هذه الغاية.

وليس بوسعنا- بطبيعة الحال- أن ندلل على هذه النتيجة بوساطة الشواهد التاريخية. فالأصول الأولى لقواعد تحريم الزنا بالمحارم تمتد إلى الماضى الذى لا نعرف عنه شيئاً. ولكننا نستطيع أن ندلل على أن قواعد تحريم الزنا بالمحارم تعمل اليوم على دعم العلاقات التعاونية المتناغمة بين الأسر المختلفة. ولإلقاء المزيد من الضوء على ذلك، نعود مرة أخرى إلى الإشارة إلى قبائل الشيريكاهوا أباتشى، حيث يمتد حظر الزواج والتزاوج ليشمل شتى الأقارب الدمويين المعروفين، مهما بعدت علاقاتهم فيما بينهم.

يبدأ الفرد فى هذا المجتمع حياته فى كوخ الأسرة النووية، ويعتنى به كطفل رضيع كل من الوالدين والأخوة الكبار، وأحياناً أجداده لأمه. وخالاته أيضاً.

(1) Bronislaw Malinowski "Culture", **Encyclopedia of the social sciences** (New York: the MacMillan Company, 1930). Vol.IV, p.630.

وبمجرد أن يصبح قادراً على الحركة بنفسه، يتسع عالمه الاجتماعى ليشمل الأطفال الآخرين داخل المخيم الخاص بالأسرة المشتركة (أبناء عمومته وخؤولته)، وآبائهم (خالاته وأخواله)، والأقارب الآخرين من خط الإناث، وقليلاً ما يتصل بالأسرة المشتركة لوالده، حيث يتعرف إلى أبناء أعمامه وعماته، وعماته وأعمامه وأجداده لأبيه.

ويتعلم الفتيان والفتيات فى سن مبكرة الانفصال بعضهم عن بعض فى أثناء اللعب أو اللهو، ويزداد هذا الانفصال صرامة كلما كبر الأطفال، ويتعلمون تدريجياً كيف يسلكون سلوكاً منضبطاً ورسمياً تجاه أخوتهم وأبناء عمومتهم من الجنس الآخر، سواء كان هؤلاء يعيشون فى نفس مخيمهم، أو فى مخيم أسرة مشتركة قريبة لهم. ويتدعم هذا الاتجاه من خلال الاختلافات فى التعليم الذى يتلقاه كل جنس والمهنة التى يزاولها. فالأطفال يجب أن يتعلموا الصيد، وصناعة الأسلحة، وممارسة سائر الفنون الخاصة بالرجال. بينما تعمل الفتيات مع أمهاتهن وأقاربهن الإناث فى الأعمال المنزلية العديدة. فحتى سن المراهقة، يقتصر اختلاط فتيان وفتيات الشيريكاهوا أساساً على أقاربهم من نفس الجنس، ويعيشون فى الغالب داخل أسرة التوجيه المشتركة (التى نشأوا فيها). وفيها يقيمون روابط دائمة قائمة على أواصر الدم، ويستعدون للوقت الذى ينتقلون فيه إلى وسط اجتماعى جديد واسع، بعد بلوغهم مرحلة النضج الجنسى.

وتأتى المراهقة ومعها كمية مضاعفة من الأنشطة والأعباء بالنسبة لكلا الجنسين. فبعد الدورة الشهرية الأولى أو فى أثنائها، تمر الفتاة بطقس معقد يستمر أربعة أيام، بهدف إعدادهن طقوسياً لمرحلة الأنوثة. ويرمز- فى الوقت نفسه- لاستعدادهن للزواج. ويشهد هذه الطقوس كل الأسر المشتركة فى الجماعة المحلية، كما يمكن أن يشهدها زوار من جماعات محلية أخرى داخل المنطقة. وبهذه المناسبة تتم رقصات جماعية تهيئ فرصاً عديدة لالتقاء الشباب غير المتزوج، وإن كان ذلك يتم تحت رقابة بعض الإناث الكبار اللائى يرافقن الفتيات فى حفلات الرقص.

ويبرز الفتيان وصولهم إلى مرحلة الرجولة من خلال اشتراكهم كمحاربين تحت التمرين فى أربع حملات حربية متتالية. وبذلك يتعلمون فنون الحرب والقتال تحت إشراف وحماية المحاربين الأكبر سناً والأكثر خبرة. ويتحتم على هؤلاء المحاربين الصغار فى أثناء هذه الحملات أن يراعوا بدقة بعض الإجراءات الطقوسية، فلا يتكلمون إلا إذا خاطبهم أحد وحتى فى هذه الحالة لا يردون إلا بلغة حربية خاصة. كما يتعين عليهم أن يقوموا بأداء كل الأعمال

الصغيرة والبسيطة المرتبطة بإقامة المخيمات والارتحال لمسافات بعيدة. وبعد أن تتم الحملات الأربع ويثبت هؤلاء الشباب كفاءتهم، ترحب بهم الجماعة كرجال، لهم حرية الزواج والاضطلاع بمسئوليات الكبار.

وبعد التدريب الذى يتلقاه الشباب داخل الأسرة المشتركة، والذى يبلغ ذروته بطقوس البلوغ، يتجه الشباب من كلا الجنسين للبحث عن الزوجات وأزواج لهم من خارج نطاق القرابة الدموية. فقد تعلموا طوال تلك الفترة، وتحت تهديد العقاب القاسي، أن يتحاشوا كل أخوتهم وأبناء خؤولتهم من الجنس الآخر، أو أن يعاملوهم بأقصى درجات الرسمية الاحترام، إذا ما كان الاحتكاك بهم أمراً محتماً، غير أن الأسرة المشتركة وكذلك الجماعة المحلية تتيح لهم، فى مناسبات اجتماعية عديدة، الفرص للالتقاء بغير الأقارب من الجنس الآخر. وكثيراً ما يقوم بعض الأعضاء فى الأسرة المشتركة باختيار وترتيب الزيجات الملائمة لأبنائهم.

وتعمل هذه الزيجات على الربط بين الأسر المشتركة، مثلما تربط بين العروس وعريسها، فى علاقات مصاهرة لا تنفصم عراها بسهولة. وتبدو أهمية تلك الروابط واضحة عندما نتذكر أن الجماعة المحلية للشيريكاهوا ليست بناءاً على درجة عالية من التنظيم يعمل على تماسكه جهاز سياسى محكم، وإنما هى عبارة عن اتحاد غير مستقر نسبياً من الأسر المشتركة يؤلف بين وحداته التوافق المتبادل والاحترام المشترك لزعيم محنك يتمتع ببعض الكفايات البارزة. ثم يأتى ارتباط الأسر المشتركة لتلك الجماعة. عن طريق الزواج فيما بينها، ليكون بمثابة مزيد من التدعيم لوحدة واستمرار الجماعة المحلية. ولما كانت الجماعة المحلية تعد الأداة الرئيسية للهجوم والدفاع عن المجتمع، الذى يقضى الجانب الأكبر من وقته فى الحرب والقتال، فإن الحفاظ على هذه الجماعة المحلية واستمرارها يمثل أهمية لتأمين كل الأسر التى تنتمى إليها.

وتلخيصاً لهذه الفقرة، يبدو واضحاً أن قواعد تحريم الزنا بالمحارم تؤدى وظيفتها بطريقتين على الأقل لهما أهميتهما هما: أولا: ضمان استقرار الوحدة الأسرية وتعاونها من أجل رعاية الأطفال وتربيتهم، وكذلك من أجل تحقيق أهداف اقتصادية فى نفس الوقت. وثانياً: ضمان توجيه الدوافع الجنسية للرجال والنساء نحو تكوين علاقات جوهرية بين الأسر المختلفة. ومع أن هذه الوظائف الاجتماعية لقواعد تحريم الزنا بالمحارم لا تلقى لنا ضوءاً كافياً على أصولها ومنشئها، إلا أنها توضح علاقتها، بوصفها أنماطاً ثقافية، ببقية عناصر الثقافة.

٥- الزواج المفضل

توضح البيانات التى قدمناها فى الفقرة السابقة أن الزواج لا ينطوى فقط على تعاقد بين فردين، ولكنه يعتبر فى نفس الوقت تعاقداً بين أسرتين. فالزيجات كثيراً ما تتم، من خلال قواعد تحريم الزنا بالمحارم، بحيث تقوى روابط الألفة بين الأسر والوحدات الأكبر القائمة على الزواج الاغترابى، ومن ثم تهيئ أساساً عريضاً للتعاون بين المجتمعات لم يكن من الممكن تحقيقه عن أى طريق آخر.

وقد رأينا أنه حتى فى المجتمع الغربى الذى تلعب فيه الأسرة دوراً قليل الشأن نسبياً فى الضبط الاجتماعى، يعد الزواج من الأمور التى تهم الأسرة كما تهم الفرد تماماً. فكم من رجل أو امرأة اكتشف، قبل إتمام الزواج أو بعده، أنه لم يرتبط بقرين له فحسب، ولكنه ارتبط أيضاً بعدد من الأقارب الجدد الذين يتعذر عليه- إن لم يكن مستحيلاً- أن يتجاهلهم. هذا فضلاً عن أن الأسر غالباً ما تصر على أن يتزوج أبناؤها بأفراد يماثلونهم فى العقيدة الدينية، وفى عضوية الجماعة العرقية أو العنصرية، وفى المكانة الاقتصادية الاجتماعية. ويمكن أن نطلق على مثل هذه القيود التى تفرض على اختيار شريك الحياة بمعناها الواسع، يمكن أن نطلق عليها "الزواج المفضل"- أى تفضيل، أو أحياناً، فرض اختيار شريك الزواج من بين أفراد جماعة فرعية معينة داخل المجتمع.

أما فى المجتمعات الأخرى- وخاصة تلك التى تتحكم فيها تقاليد القرابة إلى حد كبير- فإن الزواج المفضل يكون محدداً على نحو أكثر دقة، كما ينفذ بطريقة أكثر صرامة. وهكذا نجد أن أبناء شعب الكاريرا الاسترالى- كما لاحظ فى الفقرة الثانية من هذا الفصل- يشترطون أن يتزوج الفرد من ابنة عمته أو خاله، سواء كانت قرابة بعيدة أو مباشرة، فالفرد لا يمكن أن يتخذ له قرينة من جماعة أخرى على الإطلاق. وغالباً ما يؤدى هذا النظام إلى وجود أسرتين مشتركتين قائمتين على نظام السكنى عند الأب تتبادلان- بانتظام تقريباً- النساء الصالحات للزواج، بحيث تتزوج بنات إحدى الأسرتين أبناء الأسرة الأخرى الذكور، والعكس بالعكس.

ولهذا الأسلوب فى الزواج بعض المزايا الواضحة، التى تخدم استقرار الأسرة نفسها من ناحية، كما تحافظ على التعاون بين الأسر المختلفة من ناحية أخرى. فالنساء اللائى ينتمين إلى الأسرة من خلال الزواج يكن معروفات للنساء الموجودات بالفعل داخل الأسرة بوصفهن أقارب لهن. ومن اللائى يسعين إلى إتمام هذا الزواج، ويعملن على تحقيق التكيف مع أقارب الزوج. ومن ثم نجد أنه عندما تستقر أولئك الزوجات بالفعل مع أزواجهن، لا يؤدى ذلك إلى حدوث قدر

كبير من الاضطراب فى التناغم والتعاون داخل الأسرة. وكذلك فإن أى أسرتين مشتركتين، ترتبطان فيما بينهما بعديد من روابط المصاهرة، وتتوقعان تزايد مثل هذه العلاقات فى المستقبل، وتتزايد المصالح المشتركة بينهما، كما يعد ذلك حافزاً لبذل جهود متعاونة.

وينتشر الزواج بين أبناء العمومة والخؤولة المتقاطعة بين مختلف شعوب العالم، ولكنه لا يظهر بصورة موحدة ولا يفرض بنفس الصرامة التى يفرض بها عند شعب الكاريرا. ففى كثير من أقاليم الصين- مثلاً- يفضل أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة كأزواج، إلا أن ذلك ليس شرطاً مفروضاً، فمن الشائع أن يتزوج الأفراد من غير الأقارب. ومع ذلك، فإن الزواج من أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة يؤدى- فى المناطق التى يفضل فيها- إلى تمكين العروس الجديدة من التكيف مع الأسرة المشتركة لزواجها بأقل قدر من الصعوبة والتوتر؛ كما أنه يتيح للأسر التى ترتبط عن طريق عدد كبير من الزيجات أساساً راسخاً لتحقيق التعاون الذى لم يكن من الممكن تحقيقه عن أى طريق آخر.

وهناك شكل آخر- وإن كان أكثر ندرة- للتزاوج المفضل يظهر فى الزواج بين أبناء العمومة أو الخؤولة المتوازية، الذى يمارسه (الذين يعيشون على رعى الإبل) فى شمال الجزيرة العربية. تعيش تلك القبائل فى بيئة صحراوية، متنقلين من مكان لآخر بحثاً عن الماء والكلأ اللازم لرعى الإبل، التى تمثل أهم وسيلة للعيش عندهم. ومن أجل العناية بالإبل وحمايتها من حملات القبائل المعادية، تحتاج القبيلة البدوية إلى قوة بشرية ضخمة، تجمع بينها أواصر قرابة متينة، حيث أن تقاليد القرابة تمثل الوسيلة الأساسية للضبط الاجتماعى فى ذلك المجتمع. ولهذا يفضل ألا يترك الشاب الجماعة عند الزواج، وإنما يبقى فيها، وعليه إما أن يأتى بعروسه لتعيش مع جماعته الأبوية، وإما أن يتخذ له زوجة من داخل الجماعة نفسها. ومع ذلك فالزواج من خارج الجماعة يشتت ولاء الرجل فيما بين الجماعة التى ولد فيها وجماعة عروسه، وهو وضع صعب احتماله بالنظر إلى العداوة المفرطة بين الجماعات، والتى تظهر نتيجة المنافسة الشديدة على كميات الماء والكلأ القليلة المتاحة. ولهذا تفضل الجماعات البدوية الزواج الداخلى- أى ذلك الذى يتم بين أطراف داخل الجماعة نفسها. والزواج المفضل هو زواج ابنة العم التى تولد وتنشأ داخل نفس الجماعة. وهكذا لا يحتفظ البدو بالشباب الذكور داخل الجماعة فحسب، وإنما يعمل ذلك أيضاً على دعم علاقتهم مع أعمامهم- التى تكون قوية أصلاً- من خلال رابطة المصاهرة.

وهكذا يمكن اعتبار الزواج المفضل وسيلة أخرى لتدعيم التضامن الاجتماعي، وتوسيع قاعدة التعاون داخل المجتمع، وقد يحظى بأهمية خاصة فى المجتمعات التى تخضع لتقاليد القرابة إلى حد بعيد، وفى المجتمعات التى يكون التعاون بين الجماعات الأسرية المتميزة ذا ضرورة جوهرية لبقائها. ولقد حدث عبر تاريخ المجتمع الغربى أن تقلصت أهمية الزواج المفضل- بل والدور الذى تلعبه الأسرة فى إتمام الزواج- بعد انتقال هذا المجتمع من مرحلة ما قبل الصناعة الماضية، حيث كان الاهتمام منصباً على العلاقات الأسرية وتقاليد القرابة، وتحوله إلى مرحلة الحضارة الصناعية التى أصبحت الأسرة فيها صغيرة الحجم، والتى تلعب تقاليد القرابة فيها دوراً ضئيلاً فى الضبط الاجتماعي. ففي العصر الماضى كانت الأسرة تلعب دوراً كبيراً فى اختيار شركاء الحياة لأبنائها وبناتها، إلى حد أنها كانت ترتب الزيجات المفضلة لأبنائها دون أى استشارة لهم أو أى مراعاة لمشاعرهم الخاصة، ورغم أن الأسرة تلعب اليوم ولاشك دوراً ما فى تزويج أبنائها، إلا أن الزواج "الجاهز" أصبح شيئاً بالياً يندر أن نصادفه.

* * *

٦- الزواج الليفراتى (من أرملة الأخ) والزواج بأخت الزوجة المتوفاة

تعتبر الأنماط الثقافية المثالية، فى معظم المجتمعات، الزواج رابطة مستمرة على نحو ما، فهو رابطة لا يمكن أن تتحلل بسهولة تبعاً لهوى أى من الطرفين. ثم هناك- فضلاً عن هذا- الحقيقة التى مؤداها أن الزيجات متى بدأت، تقيم أواصر دائمة بين الأسرتين فى كثير من المجتمعات، أواصر تتجاوز فى دوامها الأطراف المباشرين للعلاقة الزوجية. ونلمس التعبير عن هذه الحقيقة على المستوى الثقافى فى نظام الزواج من أرملة الأخ Levirate، والزواج بأخت الزوجة المتوفاة Sororate، وهما من الأنماط الثقافية المنتشرة بين الشعوب الأمية. وتقضى قواعد الزواج الليفراتى، بأن على الرجل أن يتزوج زوجة (أو زوجات فى حالة المجتمع الذى يأخذ بالزواج التعددى) أخيه المتوفى. أما نظام الزواج السوروراتى فيحتم على الرجل الأرمل أن يتخذ له زوجة محل زوجته المتوفاة من إحدى أخواتها غير المتزوجات. وتكشف لنا قبائل الشيريكاهوا أباتشى، التى تمارس الزواج الليفراتى والزواج السوروراتى، تكشف لنا بجلاء عن الطريقة المحكمة التى تعمل من خلالها هذه العادات الجمعية على الحفاظ

على العلاقات الزواجية القائمة بالفعل بين الأسرتين.

وقد لاحظنا من قبل أن الأسرة المشتركة القائمة على نظام السكنى عند الأم، تمثل الوحدة الاجتماعية والاقتصادية عند الشيريكاهوا أباتشى. فالشبان يصبحون أعضاء فى أسر زوجاتهم، ويحلون- من الناحية الاقتصادية- محل الأبناء الذين يتركون الأسرة المشتركة عند الزواج، ولكى يضمن المجتمع تحول هؤلاء الأصهار إلى رأس مال اقتصادى للأسرة المشتركة. فمن الواضح أن على الأسرة المشتركة أن تشجعهم على الاستمرار فى الإقامة، كما أن عقد زواجهم يفترض فيهم بالفعل أن يظلوا مقيمين داخل الأسرة.

ومن شأن نظامى الزواج الليفراتى والزواج السوروراتى أن يعملا على استمرار الإقامة على هذا النحو. فإذا توفيت زوجة رجل وهو ما يزال فى سن تسمح له بالزواج مرة أخرى، فإنه لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا إذا أتيحت لأخوات زوجته (أو بنات عمومتهن، أو خؤولتهن، اللاتى يقمن فى نفس الأسرة المشتركة) الفرصة لأن يطلبوه زوجاً. فإذا ما أبدت إحداهن هذه الرغبة. فإنه يجب عليه أن يتزوجها، ويتم مثل هذا الزواج بعد موت زوجته مباشرة. ومن ثم لا يحق للأرمل أن يبحث عن شريكة لحياته خارج أسرة زوجته المتوفاة، إلا فى حالة عدم وجود امرأة مؤهلة للزواج، أو إذا لم تبد المؤهلات للزواج رغبة فى الاقتران به. وحتى لو حدث ذلك، فإنه لا يستطيع أن يتزوج بالفعل إلا بعد أن تأذن له أسرة زوجته المتوفاة بأن يفعل ذلك. وهو لا يحصل على هذا الترخيص إلا بعد أن تنقضى فترة الحداد المناسبة التى تبلغ سنة أو أكثر. ويجب أن نلاحظ أيضاً، أن الأرمل الذى لا يطلب كزوج من جانب أعضاء أسرة زوجته المتوفاة المؤهلات للزواج قد يجد صعوبة بالغة فى الحصول على شريكة أخرى لحياته من خارج الأسرة المشتركة. ويكاد يكون من المسلم به في مثل هذه الحالات أن الرجل الأرمل لا يطلب الزواج، لأنه يمثل عبئاً اقتصادياً أكثر منه رأس مال اقتصادى لأسرة زوجته المتوفاة. ومن ثم يندر أن توجد أسرة ترغب فى ضمه إليها، هذا إذا وجدت أسر تقبل ذلك أصلاً.

أما إذا توفى زوج امرأة وهي ما تزال في سن تسمح لها بالزواج، فإنها تخضع لنفس الالتزام لأخوة زوجها المتوفى، أو أبناء عمومته أو خؤولته، بشرط أن يكون أولئك غير متزوجين طبعاً. فإذا ما طلبها أحد هؤلاء للزواج، وحل محل زوجها المتوفي في الحياة الاقتصادية لأسرتها، فليس لها حق الاعتراض، بل يجب أن تقبله زوجاً. وإذا لم يتقدم لها أحد المؤهلين لذلك خلال سنة أو أكثر، فمن الطبيعى أن يسمح لها بأن تتزوج غيره، لو تقدم لها أحد.

ولاشك أن أهمية هذه الأنماط السلوكية تبدو واضحة لنا. فالزواج فى نظر الشيريكاهوا، يقيم رابطة بين الأسر المشتركة لا يمكن أن تنفصم بموت الزوج أو الزوجة. فأسرة الزوجة تحتفظ بحقها على زوجها حتى بعد مماتها. ولا يمكن للزوج أو أسرته أن يمتنعوا عن أدائه إذا ما أرادت أسرة الزوجة أن تمارس هذا الحق. كما أن لعائلة الرجل المتوفى نفس الحق على زوجته، أى أن لهم أن يقدموا لها- إذا شاءوا- زوجاً، ويمكن أن تقبله. ويجب أن نلاحظ فى مثل هذه الحالات التى تنتشر بين الشعوب الأمية. أن مصلحة الأسرة فى زواج أحد أفرادها تسبق مصلحة الفرد الذى سيتزوج.

* * *

٧- الزواج الواحدى والزواج التعددى

يميز الأنثروبولوجيون عادة بين ثلاثة أشكال من الزواج: الزواج الواحدى Monogamy. وهو زواج رجل واحد بامرأة واحدة، وتعدد الزوجات Polygyny هو زواج رجل واحد بامرأتين أو أكثر. وتعدد الأزواج، Polyandry وهو زواج امرأة واحدة برجلين أو أكثر. وغالباً ما يجمع نظاماً تعدد الزوجات وتعدد الأزواج تحت مصطلح واحد وهو "الزواج التعددى" Polygamy، وهو زواج الفرد الواحد (من أى النوعين) بزوجين أو أكثر. وهناك شكل رابع للزواج، شديد الندرة. يتكون من خلال ارتباط تعدد الزوجات بتعدد الأزواج حيث تتمتع مجموعات من الرجال والنساء بحقوق زواجية متساوية إلى حد ما بعضهم تجاه بعض، ويطلق على هذا الشكل فى الغالب "الزواج الجماعى" Group Marriage الذى سوف نناقشه فى الفقرة القادمة من هذا الفصل.

وبالرغم من أن هناك الكثير من المجتمعات التى تسمح، أو حتى تشجع على الزيجات التعددية، فإنه لا يترتب على ذلك أن يقترن كل فرد متزوج – أو حتى فى أغلب المتزوجين – بأكثر من زوجة واحدة. بل العكس هو الصحيح تماماً. إذ تدل الإحصاءات فى أغلب المجتمعات التى تعرف الزواج التعددى – إذا لم يكن فيها جميعاً على الإطلاق – على أن الزواج الأحادى هو الشكل السائد. وسبب ذلك واضح تماماً. فنسبة المواليد الذكور إلى الإناث فى أى مجتمع إنسانى متساوية تقريباً، فإذا ما استمرت هذه النسبة بين البالغين جنسياً. فإن زيادة الزيجات القائمة على التعدد تعنى أن عدداً كبيراً من الرجال والنساء يجب أن يظل بلا زواج. ولا يوجد مجتمع يستطيع أن يحافظ على كيانه واستمراره تحت هذه الظروف، فالضغوط العاطفية الناشئة عن ذلك سوف تكون

أقوى من أن تكتسب صفة الاستمرار. وهكذا فحيثما تسمح الأنماط الثقافية بالزيجات التعددية، فإن ذلك لا يحدث على نطاق واسع إلا فى المجتمعات التى يفوق فيها عدد أحد الجنسين عدد الجنس الثانى، لسبب أو لآخر. خلاصة القول أن الزواج الواحدى لا ينتشر فقط فى أغلب مجتمعات العالم على أنه أكثر الأشكال قبولاً، وأكثرها سهولة، ولكنه ينتشر أيضاً داخل المجتمعات التى تعرف نظام الزواج التعددى، حيث لا تستطيع إلا قلة من السكان فقط أن تحصل بالفعل على أكثر من زوجة.

* * *

٨- الزواج الجماعى

ذهبت بعض النظريات عن أصل الثقافات الإنسانية وتاريخها القديم، إلى أن الإنسان، فى حالته البدائية، لم يكن يعرف أشكال الزواج على الإطلاق، وإنما كان يعيش فى حالة من الشيوعية الجنسية. ثم طور الإنسان بعد ذلك- حسبما تقرر هذه النظريات- نوعاً من الزواج الجماعي، يتمتع فيه مجموعات من الذكور والإناث بحقوق زواجية متساوية تقريبا بعضهم قبل بعض. وظهر بعد ذلك الزواج القائم على تعدد الزوجات وذلك القائم على تعدد الأزواج، وأخيراً نظام الزواج الواحدى بوصفه آخر أشكال الزواج وأعلاها مرتبة على الإطلاق.

والتمست هذه النظريات البرهان على صحة هذه الفروض من واقع حياة الثقافات "البدائية"، منطلقة من الافتراض الذى مؤداه أن هذه الثقافات قد احتفظت بالأشكال القديمة دون ما تغيير يذكر. إلا أن الزواج التعددى لا يمثل- كما لاحظنا- ظاهرة عامة بين من يطلق عليهم البدائيون. بل أن الزواج الواحدى هو الأكثر انتشاراً بكثير، على الأقل لأن الزواج التعددى لا يمكن أن يوجد إلا تحت ظروف خاصة ونادرة. هذا فضلاً عن أن نظام تعدد الزوجات على الأقل، يوجد بين شعوب لا تعتبر ثقافتها بدائية على الإطلاق، حيث نجده مثلاً عند بعض الشعوب الإسلامية المعاصرة وعند الصينيين، وعند شعب الانكا Incas القديم الذى كان يعيش فى بيرو. فالزواج التعددى، كما رأينا، لا يقترن ببدائية الثقافة، ولكنه يرتبط بظروف خاصة تتعلق بمعدل كل من الرجال والنساء فى مجتمع معين.

وليس هناك من دليل على حالة الشيوعية الجنسية، سواء بين البدائيين أو غيرهم، فكل المجتمعات الإنسانية المعروفة لها قواعد صارمة للزواج، تشبه فى نوعها ودرجة تعقيدها تلك القواعد التى عرضنا لها فيما سبق. كما أن الزواج الجماعى- رغم ظهوره فى بعض المجتمعات- إلا أنه شديد الندرة، كما أنه مثل

الزواج التعددى، ليس مقتصراً على البدائيين بالضرورة. ولقد أشرنا بالفعل إلى مثال مأخوذ من شعب التودا، حيث يمكن لمجموعة من الإخوة أن يقترنوا معاً بعدد من الزوجات، ويبدو من الواضح أن هذا الشكل هو بمثابة صورة متطورة عن نظام تعدد الأزواج السابق عليه، راجع إلى تقلص نظام وأد البنات. وهناك مثال آخر عن الزواج الجماعى قدمه لنتون Linton عن قبائل الماركيزان Marquesans فى بولينزيا.

ويرجع انتشار نظام تعدد الأزواج بين الماركيزان، كما هى الحال تماماً عند التودا، إلى ندرة النساء التى ترجع بدورها إلى ممارسة وأد البنات. وهكذا يبدو واضحاً أن الزواج الجماعى، بصورته الموجودة عند شعب الماركيزان، ما هو إلا امتداد للأسرة القائمة على تعدد الأزواج مضافاً إليها زوجة أخرى أو أكثر. فهو لا يرجع إلى بدائية زائدة تميز ثقافة الماركيزان، ولكنه راجع إلى ظروف اجتماعية اقتصادية خاصة بذلك الشعب.

* * *

٩- المهر و"الدوطة" Bride price and dowry

كثيراً ما يساء فهم عادات رفع المهر و"الدوطة" المرتبطة بالزواج، خاصة فى مجتمعات مثل مجتمعنا[1]، لا توجد بها مثل هذه الأنماط الثقافية، فكثيراً ما يفهم المهر على أنه هبوط بمستوى النساء إلى درجة المنقولات التى تباع وتشترى، وتفهم "الدوطة" كوسيلة للحصول على الأزواج عن طريق الشراء. وكلا التصورين غير صحيح. فلا يوجد فى المهر أو "الدوطة" بالضرورة معنى ضمنى بأن الزوجين يمكن أن يباعا ويشتريا كقطع الممتلكات الجامدة التى لا روح فيها.

ويمكن تعريف المهر على وجه التقريب بأنه قيمة تدفع عند الزواج يقدمها راغب فى الزواج، أو فى الغالب الأعم أسرته إلى أسرة العروس. ويخدم هذا المهر المدفوع وظائف عديدة، من بينها أن يرمز إلى المكانة الاجتماعية والاقتصادية للأسر التى ترغب فى الارتباط عن طريق المصاهرة، وإقامة رابطة اقتصادية بين أسرتى العروس والعريس لضمان استقرار الزواج فى المستقبل. هذا فضلاً عن أنه يتيح لأسرة العروس الوسيلة التى تمكنها من أن

---

(١) يقصد المؤلف المجتمع الأمريكى (المترجم).

تستبدل ابنتها بزوجات لأبنائها. ولكى نلقى الضوء على هذه الجوانب المختلفة نعود إلى قبائل الباجندا فى شرق أفريقيا، حيث أصبح المهر هناك، كما هى الحال فى الكثير من المجتمعات الأفريقية، نمطاً من الأنماط الثقافية التى بلغت قدراً عالياً من التطور والنمو.

يتزوج الرجال فى قبائل الباجندا، فى سن مبكرة، وهم لا يزالون فى السادسة عشرة من العمر. أما الفتيات فيتزوجن فى سن الرابعة عشرة. ويجب على الشباب الذى يرغب فى الزواج أن يجمع من الثروة ما يكفى لدفع المهر وتقديم الهدايا الأخرى العديدة اللازمة لطقس الزواج المعقد إلى حد كبير. ومع ذلك فإن بوسعه الحصول على زوجاته بطرق أخرى، عن طريق الوراثة من أخ كبير متوفى (الزواج الليفراتى) أو كمكافأة من زعيمه على خدمة أسداها إليه تستحق التقدير، أو كهبة من تابع يرغب فى أن يحظى بالرضا، أو كنصيب من اقتسامه لغنيمة جاءت من غزوة حربية. غير أن الطريق المفضل والسائد فى الحصول على عروس خاصة فى الزواج الأول. يكون من خلال المفاوضة ودفع المهر.

ويتعلم الشاب الباجندى أن يختار زوجته بحرص شديد، لأن عملية جمع المهر تستغرق منه فترة طويلة من الزمن، ولكى يضمن كذلك مساعدة أسرته. ومن الصفات المفضلة فى العروس. الصحة الجيدة. والقدرة على إنجاب الأطفال. والمهارة فى زراعة الحدائق والتدبير المنزلى، والمثابرة والطاعة. أما بعض الاعتبارات الأخرى. مثل الجمال فإنها تعد ثانوية إذا ما قورنت بهذه الصفات. وعندما يجد الشاب الفتاة التي يرومها. وبعد أن تفحصها عيون أسرته بدقة، تبدأ المساومات مع أخيها الأكبر وعمها، وهما اللذان يضطلعان بمسئولية الإعداد لزواج فتيات الأسرة. وإذا ما حصل الشاب على موافقتهما، أحضر عدة أوانٍ مملوءة بالجعة "البيرة" التى تصنع محلياً، ويقسم أمام شهود أن يكون زوجاً طيباً (وهو الشكل الشائع للعقد عند الباجندا كشعب أمى لا يعرف القراءة والكتابة). وبعد ذلك يتعين على الفتاة أن تعبر عن موافقتها بتوزيع الجعة "البيرة" على الحاضرين، أما إذا رفضت الفتاة أن تفعل ذلك، فإن مفاوضات الزواج تتوقف، ويجب على الشاب أن يبحث لنفسه عن عروس فى أسرة أخرى.

ولكن إذا عبرت الفتاة عن موافقتها، أصبح الفتى والفتاة فى حكم المخطوبين، يقوم أهل عشيرة الفتاة بتحديد المهر، ويقدر المهر الذى يدفع

بحوالى ٢٥٠٠ صدفة من الصدف الأصفر (*) (وهو ما يساوى تقريباً ثمن رأس واحد من الماشية). ويمكن أن يضاف إليها بعض الحيوانات المستأنسة. والجعة "البيرة" وبعض قطع الملابس المصنوعة من لحاء الشجر، وبعض الأشياء الأخرى التي تتناسب ومكانة أسرة الفتاة ومقدرة الشاب على الدفع. ويعد طلب الأسرة مهراً صغيراً للفتاة مما يؤدى إلى تخفيض مكانة الأسرة، كما أن المهر المبالغ فى ارتفاعه قد لا يشجع زوج المستقبل على التقدم إلى الفتاة. ولذلك يجب على أسرة الفتاة أن تتخذ مسلكاً وسطاً، بحيث تحافظ على وضعها الاجتماعى، وتضمن فى نفس الوقت أفضل زواج ممكن لابنتها.

ولا يتم الزواج إلا إذا دفع المهر. ويستغرق ذلك بعض الوقت من الرجل الفقير، أما إذا كان المرء فى وضع مادى مناسب، فإن الفترة الفاصلة بين الخطبة والزواج تكون قصيرة فى العادة. وفى أثناء هذه الفترة تقوم أسرة الفتاة بإطعامها والعناية بها جيداً، بحيث تصبح ممتلئة وجذابة لزوجها. كما تقوم أخوات العريس بزيارة عروس المستقبل باستمرار، ليشرفن على حمامها ولكى يفحصنها جيداً لاكتشاف ما قد يكون بها من عيوب أو عاهات جسمية.

ويعكس مغزى كل هذه الاستعدادات حرص كلتا الأسرتين على نجاح الزواج. ويضمن دفع المهر أن تصبح الفتاة بعد زواجها سيدة منزل زوجها، وتشترك فى زراعة الحدائق والمهن الأخرى التى تعود عليه بالربح. ولا يصبح للأسرة التى ولدت فيها أى حق فى استغلال قوة عملها بعد ذلك على الإطلاق. كذلك يدين أطفالها بالولاء لعشيرة زوجها، وإن كان من الطريف أن نلاحظ هنا أن كل ثالث طفل تنجبه الأسرة الجديدة ينتمى إلى عشيرة الزوجة، ما لم يفتده الزوج أو عشيرته بدفع مبلغ معين لعشيرة زوجته. أما إذا هجرت الزوجة زوجها، فإن أفراد عشيرتها يجب أن يردوها على أعقابها، أو يعيدوا مهرها إلى الزوج. أما عندما يوفق الزواج وينجح، فإن أسرة الفتاة تستخدم مهرها عادة فى الحصول على زوجات لأبناء الأسرة الأصغر منها، كى تحل زوجات الأبناء محل بنات الأسرة اللائى تزوجن، بحيث تضاف قوة عملهن وأطفالهن إلى موارد العشيرة.

وبالرغم من أن نظام تقديم "الدوطة" إلى الأزواج قد تفسخ، وأصبح مقصوراً على أسر النبلاء التى أصابها العوز، والتى ترغب فى أن تحسن

(*) تستخدم هذه الأصداف الصفراء كعملة فى عدد من البلاد الأفريقية والآسيوية. (المترجم)

وضعها عن طريق مصاهرة أسر غنية من عامة الشعب، بالرغم من ذلك فمن الواضح أنه كان للدوطة فى الأصل وظيفة أساسية تشبه الوظيفة التى يؤديها المهر إلى حد بعيد. وتمثل الدوطة- كما كانت موجودة فى أوروبا-(ومازالت تمارس إلى اليوم إلى حد ما)- هدية فى شكل نقود، أو سلع، أو كليهما معاً، تقدمها أسرة العروس من أجل تأسيس بيتها. ولما كان الزوج هو رئيس الأسرة، وكان من غير المناسب أن تدير المرأة الشئون المالية، فإن "الدوطة" تصبح فى العادة ملكاً للرجل، بحيث تستخدم فيما يحقق مصلحته ومصلحة زوجته على حد سواء، فالدوطة لا تمثل قيمة تدفع من أجل الإنفاق على الزواج، ولكنها مجرد وسيلة لمساعدة الشاب (الذى تساعده أسرته فى نفس الوقت) للبدء فى عملية تأسيس المنزل المكلفة، وهذا المنزل سيضم زوجته وأطفال المستقبل. و"الدوطة"، شأنها شأن المهر تماماً، تربط بين أسرتى الزوجين بهدف تهيئة الأساس الاقتصادى الأمثل للزواج، ومن أجل ضمان استمراره ونجاحه.

و"الدوطة"، كنمط ثقافى، أندر وجوداً من المهر. وكانت تنتشر بوضوح فى أوروبا على الأقل بين الشريحة الاقتصادية العليا، غير أنها نادرة الوجود بين من يطلق عليهم البدائيون. وقد أخذت هذه العادة فى الاختفاء على نطاق واسع هذه الأيام، حتى فى أوروبا نفسها، بالرغم من أن العادة الشائعة الآن التى تقضى بتزويد العروس بأدوات المنزل، وبرصيد كاف من الملابس الجديدة، ربما تمثل راسباً لذلك النمط الثقافى القديم.

وهناك شعوب كثيرة لا تعرف المهر أو الدوطة، بالرغم من أن تقديم الهدايا يعد، عند بعض هذه الشعوب، شرطاً أساسياً للزواج. والمثال الطرازى لذلك قبائل الشيريكاهوا أباتشى، حيث يقرر أحد الإخباريين الذين تعامل معهم أوبلر: "يتعين على الرجل أن يقدم هدية إلى أقارب زوجته، وإلا فإنه يقابل بالازدراء، كما تقابل المرأة بنفس الشعور إذا لم تفعل ذلك"[1].

غير أنه لا يوجد حد معين لعدد تلك الهدايا التى تقدم، كما لا يؤثر حجم الهدية فى مكانة أى من الزوجين. فالهدايا ليست "مهراً" فلا تخول للزوج أو أسرته أى حقوق خاصة قبل زوجته أو ثروتها. بل أننا نجد فضلاً عن هذا أن هذه الهدايا- أو ما يعادلها- لا ترد إلى أصحابها بعد ذلك إطلاقاً، حتى فى حالة

(1) Morris Edward Oplcr, An apache life-way (Chicago: University of Chicago Press, 1941), pp.161-162.

عدم وفاء الزوجة للعلاقة الزوجية، أو انفصام العلاقات الزوجية[1].

ولكن من الأهمية بمكان أن نلاحظ أن هدية الزواج "تعد بمثابة دليل مبدئى على الدعم الاقتصادى، والتعاون، والكرم الذى يدين به الرجل لأقارب زوجته المقربين.."[2] ويرتبط ذلك بما عرفناه عن أسرة الشيريكاهوا- حيث يلتحق الشاب بأسرة زوجته المشتركة بمجرد زواجه، ويصبح إحدى دعاماتها الاقتصادية، ومن الواضح أن الهدايا التى يقدمها لا يمكن أن تفسر كتعويض لأسرة الفتاة على فقدهم لخدماتها وأطفالها. فهذه الهدايا تقسم بين أقرباء الزوجة، وتستهدف مجرد العمل على تدعيم الروابط بين أسر الأزواج والزوجات وتجسيد التكافؤ الاقتصادى بين الأسرتين.

* * *

١٠- الطلاق

بالرغم من تأكيدنا أن الزواج يعد بصفة عامة رابطة دائمة، وقدمنا الكثير من النماذج الثقافية التى تستهدف ضمان هذا الدوام، بالرغم من ذلك يندر أن نجد مجتمعاً، هذا إذا وجد مثل هذا المجتمع أصلاً، لا يعرف بعض الوسائل، سهلة كانت أم صعبة، لإنهاء الزيجات غير الناجحة. وليس هناك من مجتمع يوافق على الطلاق من حيث المبدأ- إذ أنه لو فعل ذلك فإنه ينكر بالطبع استمرار علاقة الزوج التى أكدناها- كما لا يوجد مجتمع يشجع على الطلاق. غير أن كل المجتمعات تقريباً، تدرك فى الواقع أن هناك بعض الظروف، التى قد تختلف من مجتمع إلى آخر، والتى تجعل من المفضل إنهاء الزواج بدلاً من استمرار إخفاقه، أو الحيولة دون رغبة الآخرين فى إقامة علاقة زوجية.

وتختلف الأسباب المعترف بها للطلاق اختلافاً كبيراً من مجتمع إلى آخر، وقد تختلف من فترة إلى أخرى فى تاريخ المجتمع الواحد. وقد قدم ميردوك- فى دراسة حديثة أجراها عن الطلاق فى أربعين مجتمعاً غير أوروبى- جدولاً يعرض فيه للأسباب المعترف بها للطلاق، ويعرض أمام كل سبب عدد المجتمعات التى تسمح بالطلاق أو تحظره لهذا السبب.

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

أسباب الطلاق

(عينة مأخوذة من أربعين مجتمعاً)(*)

م	أسباب الطلاق	عدد المجتمعات التى تسمح بالطلاق				عدد المجتمعات التى تمنع الطلاق			
		صراحة		ضمناً		صراحة		ضمناً	
		رجال	نساء	رجال	نساء	رجال	نساء	رجال	نساء
١-	أى سبب حتى ولو كان تافهاً	٩	٦	٥	٦	١٤	١٣	١٢	١٥
٢-	عدم التكافؤ دون تحديد أسباب أدق	١٧	١٧	١٠	١٠	٦	٧	٧	٦
٣-	الشكل الشائع للخيانة أو عدم الإخلاص	١٩	١١	٨	١٢	٨	١٠	٥	٧
٤-	تكرار الخيانة أو الإغراق فيها	٣٧	٣٣	٨	١٠	٥	٥	٠	٢
٥-	عدم الإنجاب أو العقم	١٢	٤	١٥	١٨	٧	٧	٦	١١
٦-	العجز الجنسى أو عدم الرغبة	٩	١٢	٢٤	٢١	٣	٤	٤	٣
٧-	الكسل أو عدم المساواة،أو العجز الاقتصادى	٣٣	٢٢	١١	٩	٤	٥	٢	٤
٨-	الشجار أو الضيق المستمر	٣٠	٧	٧	١٢	٦	١١	٧	١٥
٩-	سوء المعاملة أو القسوة	٧	٢٥	١٩	٩	٣	٤	١١	٢

(*) المصدر:

G.P. Murdock "Family stability in non-European societies", Copyright November, 1950,
by Annals of the American Academy of Political and Social Science, 272, 195-201, Reprinted by permission.

ويجب أن نلاحظ أن هذا الجدول يؤكد كذلك على الحقيقة التى مؤداهـا أن أغلب المجتمعات التى تمت دراستها تسمح للمرأة بالطلاق بنفس السهولة التى تسمح بها للرجل. فقد قرر ميردوك أنه في ثلاثين ثقافة من الأربعين التى درسها لم تظهر أى فروق جوهرية بين حقوق الرجال والنساء فى إنهاء الزيجات غير الناجحة[1] ولم يحصل الرجال على حقوق تفوق حقوق النساء إلا فى ستة مجتمعات، هى: الأكراد المسلمون فى العراق، وبدو سيوة في مصر، واليابانيون، والباجندا، وقبائل سيريونو الهندية الحمراء فى بوليفيا بأمريكا الجنوبية، وقبائل جوايكورو Guaycuru فى جران شاكو فى أمريكا الجنوبية. فى حين تستأثر النساء بحقوق تفوق الرجال فى الطلاق في أربعة مجتمعات من بين الأربعين مجتمعاً- قبائل الكواما فى غينيا الجديدة، وسكان داهومي فى غرب أفريقيا (فى حالة الزيجات المستقرة القائمة على نظام السكنى عند الأب ودفع المهر)، وهنود اليورك Yurok فى كاليفورنيا، وقبائل الويتوتو فى البرازيل. ويمكن أن تثار بعض الأسئلة عن مدى تمثيل المجتمعات الأربعين التى تتكون منها عينة البحث، غير أن النتائج توحى بأن ممارسة الطلاق فى الولايات المتحدة تقترب من نفس المعدل بمقارنتها بهذه المجتمعات.

ويرى البعض- من وقت لآخر- أن الاختلاف بين الرجل والمرأة فى حق المناداة بطلب الطلاق يرتبط بوجه عام على الأقل بمكانة كل من الرجل والمرأة في المجتمع محل الدراسة، إذ نجد على سبيل المثال، أن الطلاق عند قبائل الارونتا Arunta الاسترالية يعد سهلاً غاية السهولة بالنسبة للرجل حيث يستطيع أن يطرد زوجته لأتفه الأسباب، على حين لا تملك الأنثى أى حق فى طلب الطلاق على الإطلاق. وإذا ما عوملت بقسوة، أو أصبحت الحياة الزوجية غير محتملة لهذا السبب أو لسبب آخر، فليس أمامها سوى الهرب. وحتى إذا فعلت ذلك فمن الممكن إمساكها من جديد ويمكن إجبارها على الرجوع إلى زوجها.

ويوجد نفس هذا التفاوت بين حقوق الرجال والنساء فيما يتعلق بطلب الطلاق عند قبائل الباجندا فى شرق أفريقيا، حيث يحق للرجل هناك أن يطلق زوجته وقتما يشاء، ويرسل إلى أسرتها ويطلب برد قيمة المهر. وهو يضطر أن يفعل ذلك إذا كانت الزوجة عقيماً، ذلك أن العقم لا يعد مجرد سوء حظ كبير، ولكنه يشكل خطراً جسيماً على زراعة الحدائق المحيطة بالمنزل. ولما كانت

---

(1) G.P. Murdock "Family stability in non-European societies", Annals of the American Academy of Political and Social Science, 272 (1950), 195-201, p.196.

المرأة العقيم ليست أمامها في الواقع فرصة للزواج مرة أخرى، فإن زوجها قد يكتفي بإهمالها، ويردها إلى مرتبة الخدم، أو ما يشبه مستوى العبيد.

ولا تستطيع المرأة في قبائل الباجندا أن تطلق الرجل، حتى ولو كان يعاملها بقسوة، وليس أمامها سوى الهرب وإلا ستستنجد بأبناء عشيرتها. ويحاول هؤلاء الالتقاء بالزوج لتسوية الأمور، غير أنه إذا كان لدى المرأة من الأسباب ما يبرر استمرارها في الهروب، فإن أقاربها يمنحونها الأمان، ويردون جزءاً من المهر أو المهر كله إلى الزوج.

ويبدو أن سهولة الطلاق بالنسبة للرجال، وصعوبته بالنسبة للنساء في قبائل الأرونتا والباجندا، ترتبط بالمكانة المنخفضة نسبياً للنساء في هذين المجتمعين. إذ أنه على الرغم من أن المرأة من قبائل الأرونتا تمارس الأعمال الشاقة وتسهم بقدر كبير في الموارد الاقتصادية للأسرة، فإنها تعيش مع أسرة زوجها المشتركة وتخضع لسيطرة الرجل. فليس لها أي حقوق سياسية، ولا تشغل أي وضع ذي أهمية داخل الجماعة، كما لا يسمح لها بالمشاركة في الاحتفالات المقدسة. كذلك تعيش المرأة في قبائل الباجندا بين أفراد عشيرة زوجها. وغالباً ما تكون زوجة بين عدة زوجات أخريات: أما عملها فينحصر في زراعة الحدائق، وهي مهنة هامة بالنسبة للباجندي، وإن كانت موضع احتكار الطبقة الحاكمة، التي تتوارث مهنة رعي الماشية. ولا تشارك المرأة هنا أيضاً في السياسي، ولا تشغل أي وضع اجتماعي ذي أهمية، وغالباً ما تمنع من المشاركة في ممارسة الطقوس الدينية، بل أنه يحظر عليها الاقتراب من الماشية. وليس من الغريب إذن أن نجد في قبائل الأرونتا والباجندا أن حق المرأة في إنهاء العلاقة الزوجية لا وجود له تقريباً، في حين أنه يمكن للرجل أن يطلق زوجته عندما يرى ذلك مناسباً، لسبب أو لغير سبب.

ويختلف الموقف تماماً في قبائل الشيريكاهوا أباتشي. فالرجال والنساء هنا يتمتعون بحقوق تكاد تكون متساوية فيما يتعلق بطلب الطلاق ولنفس الأسباب. ومن الأسباب التي يمكن أن تؤدي إلى الطلاق: عدم الإخلاص، والعقم أو العجز الجنسي، والقسوة والشجار، والكسل، أو حتى عدم التكافؤ. ويمكن أن تمسك المرأة بزمام المبادأة كالرجال تماماً. وعندما يقع الطلاق ينفصل الزوجان مباشرة ويستعيد كل منهما ممتلكاته الخاصة، ويترك الزوج الأسرة المشتركة لزوجته ويعود لأسرته، أو يعاود الزواج. إذا لم تكن الزوجة هي الطرف المسبب في الطلاق- كأن تطلق مثلا بسبب: سوء الطباع، والعقم، والكسل- فإنها لا تجد صعوبة في الزواج من جديد، وينسحب نفس الكلام على الرجال.

ولعل هذه المساواة فى فرص الطلاق ترتبط هنا أيضاً بمكانة النساء التى تعد مكانة مرتفعة فى مجتمع الأباتشى. فعمل المرأة ليس عملاً فردياً. وعلى الرغم من أن النساء لا يشغلن أوضاعاً هامة فى قيادة المجتمع الأباتشى. إلا أنهن يلعبن دوراً له وزنه فى التأثير فى أزواجهن. وعلاوة على ذلك، فالمرأة تعيش بعد زواجها فى أسرتها التى نشأت فيها، إذ تقوم الأسرة المشتركة على نظام السكنى عند الأم. ومن ثم يصبح على الزوج أن يثبت كفاءته أمام أصهاره الذين يراقبون تصرفاته ويحكمون عليها.

ولا تدحض المادة التى قدمها ميردوك الفرض الذى أثبتناه هنا وسقنا الشواهد عليه، بالرغم من أنها تؤكد أن المساواة فى حق المطالبة بالطلاق بين الجنسين منتشرة على نطاق واسع، ويمكن أن توجد حتى فى المجتمعات التى يبدو فيها أن الرجال يمارسون السيطرة. يقول ميردوك:

> "من المدهش أن نجد تكافؤ فرص المطالبة بالطلاق بين الشعوب التى تأخذ بنظام السكنى عند الأب بل وتلك التى تخضع للسيطرة الأبوية، كما هى الحال عند المغول، الذين لا يجدون أى غضاضة فى الطلاق، ويسلمون ببساطة أن الزوجين اللذين لا يستطيعان مواصلة حياة متآلفة معاً من الأفضل لهما أن ينفصلا"[١].

أما عن التباين بين المجتمعات المختلفة فى كثرة وقوع حالات الطلاق، فقد وجد ميردوك أن هناك ستة عشر مجتمعاً فقط يعتبر استقرار الروابط الزواجية داخلها أقوى بكثير من الروابط التى تظهر فى المجتمعات الغربية المعاصرة. أما المجتمعات الأربعة والعشرون الباقية، والتى تمثل ٦٠% من العينة، فإن معدل الطلاق فيها يفوق معدل الطلاق فى المجتمع الأمريكى. ورغم انتشار التحذير من زيادة "التفكك الأسرى" فى هذا المجتمع، إلا أن الشواهد المقارنة تدل بوضوح على أننا مازلنا نعيش داخل الحدود التى أوضحت الخبرة الإنسانية أن المجتمعات تستطيع احتمالها دون ضرر[٢].

.. ولا تدل البيانات التى قدمها ميردوك، ولا أية بيانات أخرى، على أن أغلب المجتمعات تعتبر العلاقة الزواجية علاقة عرضية عابرة. بل أن عكس ذلك هو الصحيح تماماً، كما أوضح ذلك استعراضنا المختصر لأشكال الزواج، إذ تبذل كل المجتمعات تقريباً جهداً مستمراً من أجل تشجيع وتدعيم الأواصر الزواجية الثابتة، وليس من أجل هدمها. أن الاتجاه العام نحو الطلاق، كما يقول ميردوك:

---

(1) G.P. Murdock “Family stability in non-European societies”, p.199.

(٢) المرجع السابق، ص١٩٧.

"يظهره على أنه شئ يدعو إلى الأسف، وإن كانت الضرورة تدعو إليه فى بعض الأحيان. فهو يمثل تنازلاً عملياً أمام مظاهر الضعف الإنسانى، التى ترتبط بمجموعة من العلاقات الاجتماعية والتوقعات الثقافية التى غالباً ما تفرض على الشخصية الفردية ضغوطاً تفوق الاحتمال. إن استمرار الأنساق الاجتماعية فى العمل بانتظام، بالرغم من التنازلات التى تتم لحساب الفرد، والتى تبدو فوق طاقتنا فى بعض الأحيان، إن هو إلا دليل على الإبداع الإنسانى والمرونة الإنسانية"[1].

* * *

١١- الخلاصة

يمكن تلخيص المادة التى عرضنا لها فى هذا الفصل فى القضايا العامة التالية:

١- يمثل الزواج فى كل مكان فى العالم مجموعة من الأنماط الثقافية التى تستهدف- من بين ما تستهدف- توجيه الفرد فى اختيار شريك حياته.

وعلى الرغم من أن الزواج يقوم عادة بوظيفة الإشباع الجنسي، إلا أنه ليس على طول الخط النمط الثقافى الوحيد الذى يحقق هذه الغاية، كما أن هذا الإشباع ليس هو المسوغ الوحيد لوجود الزواج. إنما الأصح أن وظيفة الزواج تكمن أساساً فى الإقرار الاجتماعى لعلاقة الأبوة، وفى أنه يكفل أساساً مستقراً لرعاية الأطفال وتربيتهم. وبهذا المعنى يمكن أن نعرف الزواج بأنه أداة ثقافية رئيسية لضمان استمرار الأسرة وغيرها من الجماعات القرابية.

٢- تعد قواعد تحريم الزنا بالمحارم من الظواهر المصاحبة حقاً لنظام الزواج، وهى موجودة فى المجتمعات كافة. وإزاء تعدد وتنوع فئات الأقارب الدمويين التى يحرم الزواج منها. يبدو واضحاً أن قواعد تحريم الزنا بالمحارم لا تستهدف حظر التناسل بين الأقرباء المقربين. كما أنه لا يمكن تفسير تلك القواعد تفسيراً كاملاً فى ضوء الاعتبارات السيكولوجية وحدها. فالاضطرابات النفسية التى تنشأ عن الزنا بالمحارم هى نتيجة وليست سبباً لقواعد تحريم الزنا بالمحارم.

٣- وربما كان من الأمور الهامة لفهم نشأة قواعد تحريم الزنا بالمحارم واستمرارها الإشارة إلى بعض العوامل ذات الطبيعة الثقافية. إذ يقوم الزواج بعدد من الوظائف من بينها الحفاظ على الانسجام والتناغم بين الأسر، وتوسيع القاعدة الاجتماعية للتعاون بين الناس، بحيث يضم أكثر من وحدة أسرية واحدة ومن أجل

---

(١) المرجع السابق، ص٢٠١.

تحقيق هذه الغاية تعمل قواعد التحريم هذه على توجيه الدوافع الجنسية لدى الأفــراد نحو خارج الأسرة، واستغلالها إقامة علاقات مصاهرة بين الأسر المختلفة.

٤- تميل كثير من المجتمعات، خاصة تلك التى تعتمــد أســاليب الضــبط الاجتماعى فيها اعتماداً أساسياً على تقاليد القرابة، تميل إلى تفضــيل زيجــات معينة، بل وقد تتطلبها أحياناً، وبهذه الطريقة يمكن تجنب الاضــطرابات التــى تحدث عند الزواج داخل الأسرة الواحدة (الكبيرة)، أو بين الأسرتين الــداخلتين فى علاقة مصاهرة. ذلك أن الزواج المفضل ييسر- من خلال تشــجيعه علــى إقامة زيجات معينة- إعداد الأفراد وأقاربهم الدمويين لروابط المصاهرة المقبلة، وللمسئوليات والالتزامات التى سوف يتعين عليهم الاضطلاع بها فى المستقبل.

٥- أما بالنسبة للزواج الليفراتى (من أرملة الأخ) والزواج الســورورانى (بأخت الزوجة المتوفاة)، فإنهما يؤديان بعض الوظائف التى يؤديها نظام الزواج المفضل، بالإضافة إلى أنهما يلقيان مزيداً من الضوء على الحقيقة التى مؤداهــا أن رابطة الزواج تفرض بعض الالتزامات على الأسر المختلفة، كما تفرض فى نفس الوقت بعض الالتزامات الفردية. إذ أنه بفضل الزواج الليفراتى، والــزواج السوروراتى، تحافظ الأسر التى ارتبطت بعضها ببعض برابطة المصاهرة على هذا الرباط حتى بعد موت أطراف العلاقة الزواجية الفعليين. وذلك بالطبع على أساس أن يكون هذا الاستمرار ممكناً، وأن يؤدى إلى تحقيق المصلحة المشتركة لكلتا الأسرتين.

٦- لا تمارس كل المجتمعات نفس أشــكال الــزواج، إذ نجــد الــزواج الواحدى، وتعدد الزوجات، وتعدد الأزواج، ومزيجاً- متنوع الأشــكال- مــن نظامى تعدد الزوجات، وتعدد الأزواج يعرف عادة باسم بــالزواج الجمــاعى. واتضح لنا أن الزواج الواحدى هو أكثر أشكال الزواج شيوعاً وانتشاراً. حتــى فى تلك المجتمعات التى تقر مختلف أشكال الزواج التعددى أو بعضها. ويرجع هذا الانتشار الواسع إلى أن انتشار الزواج التعددى على نطاق واسع لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان هناك عدم تناسب واضح بين العدد النسبى لكل من الرجــال والنساء فى المجتمع، وهى حالة يندر أن نصادفها فى الواقع الفعلى.

٧- لا يبدو أن الزواج التعددى- أياً كانت صورته- أكثر بدائية من الــزواج الواحدى. وقد اتضح أن النظريات القديمة التى كانت تقول بتطــور الــزواج مــن الشيوعية الجنسية البدائية، مروراً بمرحلة الزواج الجماعى، ثم تعدد الأزواج، فتعدد الزوجات، وأخيراً الزواج الواحدى، اتضح أن الشواهد التاريخية الواقعية لا تؤيــد مثل هذه النظريات، كما لا تؤيدها الظروف التى يتم فى ظلها الزواج التعددى.

٨- أما المهر فلا يعتبر عادة اجتماعية تشترى النساء بمقتضاها كما تشترى الماشية، إنما هو عبارة عن نمط ثقافى يمكن الأسرة من تعويض خسارتها لابنتها عن طريق تأمين زوجات لأبنائها الذكور. كذلك "الدوطة" لا تؤخذ كإغراء للرجل للإقدام على الزواج. وإنما كوسيلة تعمل من خلالها أسرة العروس على مساعدة زوج ابنتها على حياة أسرية مستقرة اقتصادياً. وتؤكد لنا هاتان العادتان مرة أخرى أن الزواج مسألة عائلية إلى حد بعيد، ولا تهم مجرد العريس والعروس فحسب.

٩- واختيار شريك الزواج، كما أن الزواج نفسه ليس فى الأغلب الأعم من الحالات مجرد اتفاق بين الأفراد، وإنما هو تعاقد بين أسرتين، أو بين وحدتين اجتماعيتين من أى نوع آخر. حقيقة أن هناك عاطفة حب رومانسية وهناك مشاعر وميول شخصية، وقد تحظى بالاعتراف في بعض الأحيان، ولكن الوضع الغالب أن طرفى العلاقة الزوجية لا يعرفان بعضهما عند الزواج. ومن الواضح فى مثل هذه الأحوال أن الزواج لا يرتبط ارتباطاً بالغاً بالإشباع الجنسى، ولكنه يعنى إرساء ودعم علاقات اجتماعية معينة.

١٠- وكما أن الزواج موجود فى المجتمعات كافة، كذلك تعرف كل المجتمعات بعض الإجراءات الخاصة بإنهاء العلاقة الزوجية. ولو أن الطلاق يعد فى كل مكان يوجد فيه ممارسة ثقافية تفرضها الضرورة. إذ لا يوجد مجتمع يسلم من حيث المبدأ بأن الزواج يمثل رابطة دائمة. ومن الملاحظ أن الأسباب المعترف بها للطلاق، والسهولة التى يتم بها الطلاق تختلف اختلافاً واسعاً من مجتمع لآخر. فنجد فى بعض المجتمعات أن الطلاق صعب التحقيق، ولا يمكن الحصول عليه، خاصة بالنسبة للنساء. إلا تحت ضغط ظروف لا تحتمل. على حين نجد فى مجتمعات أخرى أن الطلاق سهل الحدوث نسبياً بالنسبة للرجال والنساء على السواء. ومع ذلك فهناك وسائل شائعة يمكن من خلالها إحداث ضغوط- من نوع أو آخر- على أولئك المتبرمين بالحياة الزوجية. ولذلك فإننا نجد حتى فى الطلاق تأكيداً للمثل الأعلى- الشائع فى المجتمعات الإنسانية كافة- الذى يعتبر أن من الواجب إذا أبرمت العلاقة الزوجية أن تظل رابطة دائمة مستمرة.

الفصل الخامس

طبيعـــة الثقافـــة

١- تنوع السلوك الإنسانى

أوضحنا فى الفصل الأول من هذا الكتاب أن الأنثروبولوجيا يمكن أن تنقسم إلى فرعين رئيسيين هما: ميدان دراســة الجوانــب البيولوجيــة للإنســان، أو الأنثروبولوجيا الفيزيقية. والثانى هو الأنثروبولوجيا الثقافية ثم أشرنا، فى سياق استعراضنا لتطور الإنسان وسلوكه، إلى الأساس البيولوجى لتطور الثقافة عنــد الإنسان - الذى يعد تطــوراً فريداً فى نوعه - كما أشرنا إلى أثر الثقافة علــى التطور الإنسانى. ثم عالجنا بعض السبل الأخرى التى تدخلت فيها الثقافة فــى تحديد مسار العملية التطورية. ولذلك يتعين علينا قبل أن نخوض فــى مناقشــة الأنثروبولوجيا الثقافية مناقشة مسهبة أن نلقى الضوء على مفهوم الثقافة نفسه.

نشأ مصطلح الثقافة عن الحاجة إلى وجود مصطلح ملائم لوصف الجوانب المشتركة لبعض أنواع السلوك التى بلغت مبلغاً عالياً من التطور عند الإنسان، وأن تكون موجودة بدرجة أو بأخرى عند بعض الأنواع الأخرى. فعلــى حــين تتميز غالبية الحيوانات - بما فيها القردة العليا - بأن النوع الواحد منهــا يتبــع أساساً نفس أنماط السلوك، فإن الإنسان يختلف عن ذلك، بل نجد على العكس من ذلك أن نوع "الإنسان العاقل" يتميز بتنوع ملحوظ فعلاً فى أنماط السلوك، علــى الرغم من أن أفراده يتشابهون فسيولوجياً إلى حد بعيد، ويتمتعون بأبنية جسمية متشابهة فى جوهرها وبنفس الميكانيزمات النفسية. والملاحظ أن هذه الأنمــاط تتقاطع مع التقسيمات على أساس التنوع الأيديولوجى. كما يمكــن أن ينطــوى النمط الواحد على أكثر من واحد مــن هذه الأقسام.

لعلنا نستطيع أن ندلل على تنوع السلوك الإنسانى فى كل نشاط تقريباً من ألوان النشاط التى يؤديها الإنسان. فعادات الطعام - على سبيل المثال - تتبــاين بشكل لا نهائى، فنجد أن جماعات الإسكيمو التى تعيش فى القارة القطبية تكــاد تقتصر فى غذائها على اللحوم والأسماك وحدها، على خلاف كثير من الشعوب الهندية المكسيكية، التى يقوم غذاؤها فى معظمه على الحبــوب والخضــروات. وكذلك نجد أن اللبن ومنتجاته تعتبر غذاء فاخراً عند شعب الباجندا فــى شــرق أفريقيا، فى الوقت الذى تضعها شعوب غرب أفريقيا فى مرتبة أدنى من ذلــك بكثير. وتستخدم كثير من قبائل الهنود الحمر الأمريكية الأسماك فى غذائها، فى

حين تتقزز منها شعوب النافاهو، والأباتشى - التى تعـيش فـى نيومكسـيكو وأيرزونا - وتعتبرها غير صالحة لغذاء الإنسان. وهناك كثير من الشعوب التى تأكل لحم الكلاب (بل إننا نجد بعض قبائل الهنود المكسيكيين تربى نوعاً خاصاً من الكلاب لأكله)، فى الوقت الذى نجد فيه كثير من الشعوب الأخرى - مثلنـا نحن - التى تتقزز من فكرة أكل لحم الكلاب.

ثم إن التباين لا يقتصر على أنواع المواد الغذائية، وإنما يمتد إلى طريقـة الربط بين أنواع مختلفة من الأطعمة، فاليهود المتدينون لا يجمعون بين اللحوم ومنتجات الألبان فى وجبة واحدة، ولكنهم يمكن أن يتناولوا الصنفين منفصـلين أحدهما عن الآخر، ويمكن أن نجد عادة مماثلة عند شـعب الإسـكيمو يتحـتم بمقتضاها فصل الأغذية البحرية فصلاً تاماً عن الأغذية المأخوذة من الحيوانات البرية، بل إنهم يقدمون هذه الأصناف المختلفة فى أوان مسـتقلة. ويمكـن أن نوسع نطاق ملاحظاتنا ليشمل القواعد الخاصة التى يجب مراعاتها فى عمليات الأكل نفسها، من ذلك عادة سكان بلينير تخصيص أدوات معينة لأكـل اللحـم البشرى، كذلك الشكلية الصارمة التى تميز عادات المائدة عنـدنا مـن حيـث الاستخدام السليم للسكاكين، والشوك، والملاعق.

لذلك تتنوع عادات اللبس والزينة بنفس الشكل، فهناك بعض الشعوب مثـل سكان استراليا الأصليين وهنود تيرا ديل فيجو Tierra del Fuego - يسـيرون شبه عراة - على حين يغطى أبناء شعوب أخرى - مثل شعب الباجندا فى شرق أفريقيا - أجسامهـم بالملابس من الرقبة حتى القدمين وتتضمن الحلى طائفـة متنوعة من الأشياء مثل الحلق، ودلايات الأنف والشفتين. والأشياء التى تعلـق فى الشعر أو فوقه. ويمكن أن يزين الجسم بالرسم عليه أو تلوينـه، أو وشـمه برسوم معقدة. كما تعمد بعض الشعوب - التى تكون جلود أفرادها داكنة اللـون بحيث لا تبدو عليها رسوم الوشم بشكل واضح - إلى الرسم على جلودها بعمل بعض الندوب الطويلة.

كما أن الطرق التى تحكم سلوك الناس تجاه بعضهم البعض تتميـز هـى الأخرى بتنوع كبير. فنجد عند شعب النافاهو - وعند عدد آخـر كبيـر مـن الشعوب - أن على الرجل فى شعب الكراو Crow - الذى يعيش فـى سـهول أمريكا الشمالية - أن يمزح مع بعض أقربائه، وليس له أن يضيق عندما يهينـه هؤلاء الأقارب أمام الناس. أما سكان جزر التروبرياند - فى مجموعـة جـزر ميلانيزيا - فلا يطلبون من الرجل أن يساعد أطفال أو يعلمهـم أو يـربيهم، إذ يضطلع خال الأطفال بهذه المهام، وعند قبيلة الكاريرا Kariera الاسـترالية لا

يجوز للفرد أن يتزوج إلا من بين بنات العمومة أو الخئولة المتقاطعة (أى بنت عمه أو بنت خاله).

فقائمة الفروق فى السلوك قائمة طويلة، وسوف ندرسها بشكل منهجى منظم خلال الفصول التالية. ولكن الأمثلة التى قدمناها تكفى لتثبت لنا أن البشر يختلفون فى أساليب سلوكهم، بحيث أن هناك قلة قليلة من أساليب السلوك، أو لا تكاد توجد أساليب سلوك تنطبق على البشر كافة فى كل مكان وكل زمان. فما هى الأساليب التى ترجع إليها تلك الفروق إذن؟ ولماذا يتباين الناس بهذا الشكل فى سلوكهم، برغم انتمائهم جميعاً إلى نوع واحد؟

٢- مفهوم الثقافة

لعلنا نستطيع أن نجد إجابة جزئية عن هذه الأسئلة فى الحقيقة التى مؤداها أن الإنسان يتعلم قدراً من سلوكه يفوق بكثير القدر الذى يتعلمه أى حيوان آخر. فالإنسان عند مولده ما يزال بعد – على خلاف أغلب الثدييات الأخرى – فى مرحلة جنينية. ويعنى هذا أن بعض مظاهر النمو المورفولوجى والفسيولوجى التى تحدث عند الحيوانات الأخرى قبل الميلاد تحدث عند الإنسان، أو تظل مستمرة عنده خلال الشهور الأولى من عمر الطفل، فالطفل الرضيع العاجز يأتى إلى هذه الدنيا غير مزود بأى أساليب موروثة للسلوك تتميز بأنها متطورة فعلاً، ولكنه يستطيع أن يطور لنفسه خلال فترة ما بعد الولادة قدرة فائقة على مرونة الاستجابة للظروف المحيطة به. ويتحتم عليه أن يتعلم إلى حد كبير كيف يأكل، وكيف يتكلم، ويمشى وكيف يؤدى تقريباً جميع الأفعال الظاهرة للحياة؟ ويتم جانب من هذا التعليم من خلال الخبرة الشخصية أو الخاصة، ولكن الجانب الأكبر من هذا التعليم يتم عن طريق تقليد الآخرين الموجودين فى بيئته أو من خلال عمليات التلقين غير المقصود أحياناً أخرى من جانب الأطفال الأكبر منه والبالغين. وعلى الرغم من أن هذا التعليم يتم بسرعة مذهلة عند الأطفال الرضع والأطفال الصغار إلا أنه يظل مستمراً كذلك إلى حد ما فى أثناء مرحلة النضج فى حياة الإنسان، حيث يبدأ الفرد فى المشاركة بالاضطلاع بأدوار جديدة واكتساب مكانات جديدة. فكون الفرد صياداً، أو شخصاً متزوجاً، أو أباً، أو زعيماً، أو عجوزاً طاعناً فى السن، كل تلك المراحل والأدوار تتطلب منه تعلم ضروب جديدة من السلوك. ومن هنا يتعرض الإنسان لعملية تعلم لا تتوقف تستهدف تزويده ببعض أساليب الحياة الملائمة للمجتمع الذى ولد وتربى فيه، فمفهوم الثقافة يدل، إذن، على أساليب السلوك التى تتصف بأنها تكتسب عن طريق التعلم، وإن كان يتحدد نطاق هذا المفهوم من حيث أنه لا ينطبق على تلك

الجوانب من السلوك المتعلم المناسبة لجماعة بعينها من الناس.

ويعيش الناس فى مجموعات على درجة تقل أو تزيد من التنظيم، هى التى نطلق عليها اسم مجتمعات. ويشترك أفراد المجتمعات البشرية دائماً فى ممارسة عدد من أنماط أو أساليب السلوك المتميزة، التى تكون - إذا أخذناها فى مجملها - ثقافتهم الخاصة. ولكل مجتمع بشرى ثقافته الخاصة، التى تتميز فى مجموعها عن ثقافة أى مجتمع آخر. فالنافاهو - على سبيل المثال - يكونون مجتمعاً يزيد على مائة ألف نسمة، يعيشون اليوم فى منطقة كبيرة خاصة بهم فى نيومكسيكو وأريزونا. وتتضمن ثقافة النافاهو عدداً كبيراً من أساليب السلوك المميزة التى تختلف أشد الاختلاف عن أساليب السلوك عن شعوب الهنود الحمر الأخرى التى بالقرب منهم، كالشعوب الناطقة بالأسبانية التى تسكن نفس المنطقة، وأولئك الذين يعرفون باسم الأنجلو - أمريكيين(*) الذين يعيشون فى نيومكسيكو وأريزونا. ومن العناصر المميزة لثقافة النافاهو هذه: لغتهم، التى لا ترتبط على الإطلاق بأى طريقة من الطرق باللغتين الإنجليزية أو الأسبانية، وطرقهم فى اللبس والتزيين، ومساكنهم، التى يبنونها من جذوع الأشجار ويغطونها بطبقة من الطين، وانقسامهم إلى وحدات عائلية كبيرة تعرف بالعشائر التى تحدد القرابة فيها عن طريق الأم، ومعرفتهم لمجموعة فائقة التعقيد من الطقوس الخاصة بشفاء الأمراض، واعتقادهم أن بعض الناس يستطيعون فى بعض الأحيان أن يمارسوا السحر الأسود أو الشعوذة، ومن ثم يقدرون على إصابة الآخرين بالأمراض بل حتى قتلهم أيضاً. وكذلك إيمانهم بوجود سلسلة متدرجة مركبة بعض الشئ، من الآلهة والكائنات فوق الطبيعية الذين يتحتم على أفراد شعب النافاهو أن يحافظوا على علاقاتهم الطيبة بهم لكى يحصلوا على الصحة والرفاهية. فنحن هنا إذن بصدد مجتمع واحد - يتمثل فى مائة الألف نافاهو الذين يعيشون معاً فى منطقة مشتركة - وثقافة واحدة، هى ثقافة النافاهو، أى أساليب السلوك المميزة لجميع أو لمعظم أفراد هذا المجتمع.

ومن الصعب أن نقدم تعريفاً دقيقاً لمفهوم الثقافة. وقد قام كروبر وكلاكهون(1) بفحص ما يزيد على مائة تعريف من التعريفات التى قدمها الأنثروبولوجيون للثقافة، ولم يجد من بينها تعريفاً مقبولاً. ووجه القصور فى

(*) أى الأمريكيين البيض العاديين (المترجم).

(1) A.L. Krober and Clyde Kluckhohn, "Culture: Critical Review of Concepts and Definitions". Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology (Harvard University) XLVII, No. 1, (1925), (New York, Vintage Books, 1963 Paperback).

كثير من التعريفات أنها لا تميز بوضوح بين المفهوم من ناحية والأشياء التي يشير إليها من ناحية أخرى. وإن كانت السمة المشتركة لمعظم تعريفات الثقافة هى أنها تكتسب عن طريق التعلم، وأن هذا يرتبط بجماعات اجتماعية أو مجتمعات معينة. ولعل مفهوم الثقافة الذى حدده كلايد كلاكهون يساعدنا فى فهم السلوك البشرى، حيث يقول: ".. نقصد بالثقافة جميع مخططات الحياة التى تكونت على مدى التاريخ، بما فى ذلك المخططات الضمنية والصريحة، والعقلية واللاعقلية وغير العقلية، وهى موجودة فى أى وقت كموجهات لسلوك الناس عند الحاجة"[1]. كما يوضح لنا هذا المفهوم تنوع السلوك البشرى عندما ندرك أن لكل مجتمع إنسانى ثقافته المميزة، أو كما يقول كلاكهون أيضاً: "إن ثقافة مجتمع من المجتمعات هى نسق تاريخى المنشأ يضم مخططات الحياة الصريحة والضمنية، يشترك فيه جميع أفراد الجماعة (أى المجتمع) أو أفراد قطاع خاص معين منها"[2]. وسوف تزداد هذه التعريفات اتضاحاً فيما بعد، ولكنها تصلح كمجرد نقطة بدء لمناقشتها لموضوع الثقافة.

٣- معان أخرى للثقافة

من الواضح – بادئ ذى بدء – أن التعريف الأنثروبولوجى للثقافة أكثر شمولاً بكثير من معنى الكلمة كما تستخدم عادة. فهناك كثير من الناس الذين يعتقدون أن الثقافة مرادفة لارتفاع مستوى كفاية الفرد فى تخصصه أو تعليمه.

فالفرد "المثقف"، أو على الأصح "المتحضر" Cultivated هو الشخص الذى استطاع أن يصل إلى درجة التمكن فى بعض مجالات المعرفة، هى عادة: الفن، والموسيقى، والأدب، وهو كذلك الذى يتميز بآداب سلوكية راقية. أما الأشخاص الذين ليسوا مؤهلين بنفس القدر فى هذه الميادين أو الأشخاص الذين اكتسبوا آدابهم فى الشوارع وليس فى مجتمع "مهذب"، فغالباً ما يسمون غير مثقفين.

على أن هذا التمييز ليس له أى دلالة من وجهة النظر الأنثروبولوجية. فالثقافة ليست مقصورة على مجالات معينة من المعرفة، ذلك لأنها تتضمن كل أساليب السلوك المشتقة من مجالات النشاط البشرى بأنواعها كافة. فمخططات الحياة التى تبدو واضحة فى سلوك الإسكيمو، أو سكان استراليا الأصليين، أو

---

(1) Clyde Kluckhohn and William Kelly, "The Concept of Culture". The Science of Man in the World Crisis. ed., Ralph Linton, (New York; Colombia University Press, 1945), PP. 78-1/6, P. 97.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية، رالف لينتون: الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث، ترجمة عبدالملك الناشف، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٩٦٧.

(2) Kluckhohn and W. Kelly, Op. Cit., P. 97.

النافاهو هى جزء من ثقافات تلك المجتمعات، كذلك التى نجدها فى ثقافات الأوروبيين الأمريكيين. فالثقافة لا تتضمن فقط تقنيات ومناهج الفن، والموسيقى والأدب، وإنما تشمل كذلك التقنيات والطرق المستخدمة فى صناعة الفخار، أو حياكة الملابس، أو بناء البيوت. ومن بين المنتجات الثقافية كذلك الكتب الفكاهية والأغانى التى يرددها رجل الشارع جنباً إلى جنب مع فن ليوناردو دى فينشى وموسيقى يوهان باخ. فالأنثروبولوجى لا يعرف تلك المقابلة بين "المثقف" و"غير المثقف"، لأن هذا التمييز الشائع فى الاستخدام العادى لا يمثل سوى اختلاف فى حظ الفرد من الثقافة ولكنه لا يدل على وجودها أو عدم وجودها.

كما يستخدم المؤرخون كثيراً مصطلح ثقافة للإشارة إلى بعض الإنجازات الخاصة فى المجالات الفنية والفكرية، وعلى حسب فهم هؤلاء الدارسين لا تنطبق عبارة الثقافة الإغريقية إلا على أنشطة الإغريق المتعلمين الذين كانوا يتمتعون بمهارات عالية فى الفن والأدب. أو بمعنى أكثر تحديداً أنشطة الإغريق المتعلمين الذين عاشوا العصر الذهبى فى تاريخ الفكر الإغريقى. فمصطلحهم ثقافة، على خلاف المفهوم الأنثروبولوجى، لا يشير على الإطلاق إلى الأنشطة الكثيرة الأخرى التى كان يتميز بها المجتمع الإغريقى. كما أنهم لا يستخدمون هذه الكلمة عادة فى كلامهم عن شعوب معينة كالهنود الحمر الأمريكيين أو الشعوب الأفريقية جنوب الصحراء التى لم تعرف تاريخاً مكتوباً. فهنا أيضاً نجد المفهوم الأنثروبولوجى للثقافة أكثر اتساعاً وشمولاً.

وأخيراً فالثقافة تتضمن الحضارة أيضاً. ولا يوجد أحد من الأنثروبولوجيين المعاصرين يعتبر الحضارة مختلفة نوعاً عن الثقافة. كما لا نجد أى أنثروبولوجى يميز بين شعب متحضر وآخر غير متحضر. فجميع الحضارات، بما فيها الحضارات العظيمة المعاصرة أو القديمة، ليست سوى مراحل خاصة فى تطور الثقافة تتباين فى ثراء مضمونها وفى تعقد تركيبها ولكنها ليست مختلفة نوعياً عن ثقافات الشعوب التى تسمى شعوباً غير متحضرة، ولاشك أن شيوع استخدام مصطلح ثقافة للكلام عن تراث الشعوب التى تبدو لنا غريبة، أو غير مألوفة، هو بالطبع أسلوب غير أنثروبولوجى. فالثقافة موجودة فى لندن ونيويورك وباريس تماماً كما هى موجودة عند شعوب الإسكيمو والنافاهو. ولاشك أن عادات وتقاليد رجال الإرساليات المسيحية هى جزء من ثقافتهم، تماماً كما تمثل عادات وتقاليد الهنود الحمر أو سكان جزر البحر الجنوبى، أو أبناء شعب الهوتينتوت Hottentott جزء من ثقافة ذلك الشعب.

* * *

٤- الثقافات والثقافات الفرعية

على الرغم أنه من الصواب تماماً أن نقول أن لكل مجتمع بشرى ثقافته الخاصة المتميزة التى تختلف فى مجموعها عن ثقافة أى مجتمع آخر، إلا أنه من الصواب أيضاً أن الأنثروبولوجيين كثيراً ما يستخدمون مصطلح ثقافة بالنسبة لجماعات قد تكون أكبر أو أصغر من مجتمع معين، فنجد - على سبيل المثال - أنه كانت تعيش فى سهول أمريكا الشمالية قبل استيطان الأوروبيين لها ما لا يقل عن واحد وثلاثين مجتمعاً هندياً أمريكياً، وكان لكل من هذه المجتمعات اسمه القبلى الخاص (من هذا الكراو، والتشيين، والأوماها)، وثقافته الخاصة ولغته الخاصة التى تختلف فى مجموعها عن ثقافات ولغات المجتمعات الأخرى كافة، كما أن كلاً منها كان مستقلاً عن المجتمعات الأخرى من الناحية السياسية، وبرغم ذلك فقد كانت تلك الثقافات الإحدى والثلاثين تتميز بعدد كبير من الخصائص المشتركة. فجميع القبائل كانت تصطاد الأبقار لأكلها، وكانت تعيش فى مساكن مصنوعة من الأعمدة الخشبية المغطاة بجلود الحيوانات، وكانت جميعها تستخدم الكلاب (ثم الخيول من بعد ذلك) فى نقل الأمتعة وفى جر نوع معين من الزحافات البرية المصنوعة من قوائم خشبية. كما كانت كلها تصنع الملابس من جلود البقر أو الإبل، وكانت تتفوق جميعاً فى تصنيع الجلود وتنتشر بينها جميعاً طريقة الزخرفة بالأشكال الهندسية، كما كان الرجال ينتظمون فى جماعات للمحاربين، وكانت البيوت تبنى وفقاً لتنسيق وترتيب معين يشبه ترتيب الخيام فى المعسكر، كما كانت تعرف مجموعة معقدة من الطقوس الدينية (مثل رقصة الشمس). وكان الرجال يرتبون فى سلم التدرج الاجتماعى تبعاً لمهاراتهم فى فنون الحرب والقتال. وهكذا يطلق الأنثروبولوجيون على هذه الأساليب فى السلوك وعلى طائفة أخرى غيرها اسماً عاماً هو ثقافة السهول تمييزاً لها عن الأنماط الثقافية الأخرى الشائعة عند بعض قبائل الهنود الحمر الأخرى، كتلك التى كانت موجودة على الساحل الشرقى أو شاطئ المحيط الهادى أو فى منطقة كاليفورنيا.

ففى استخدامنا لمصطلحات **ثقافة السهول أو ثقافة الساحل الشمالى للمحيط الهادى أو ثقافة مناطق الغابات الشرقية**، تدل كلمة ثقافة على أساليب السلوك الشائعة بين عدد من المجتمعات وليس فى مجتمع واحد فقط، ويرجح أن تكون قد قامت بين المجتمعات التى تشترك فى بعض جوانب الثقافة على هذا النحو درجة ما من الاتصال بعضها ببعض، على الرغم من أن هذا الاتصال قد لا يكون بنفس الشدة التى يتم بها بين أفراد مجتمع واحد. ويؤدى تعدد الاتصالات بين المجتمعات إلى انتشار بعض جوانب الثقافة فيما وراء حدود المجتمع الواحد بحيث

تصبح مشتركة بين عدة مجتمعات. والشائع أن ترتبط هـذه الثقافـات الإقليميـة بمناطق بيئية معينة حيث يمكن أن تحدث بعض جوانب التكيف البيئية المتماثلة.

وبنفس الطريقة، وخاصة فى المجتمعات الأكبر حجماً والأعقـد تنظيمـاً. يمكننا أن نميز بعض المناطق الثقافية التى تقتصر الواحدة منها على قطاع فقط من أعضاء المجتمع، ففى مجتمع الكتشوا Quechua الكبير، الذى كان قائماً فى بيرو فى العصور القديمة، والذى كان يضم فى أقصى مراحل ازدهاره بضـعة ملايين من الأفراد، كان منقسماً إلى ثلاث طبقات رئيسـية. علـى رأس هـذه الطبقات الإنكا Inca، وكانت طبقة أرستقراطية تتكون من أفراد تـربط بيـنهم رابطة الدم والمصالح بينهم وبين أسرة الإمبراطـور. تليهـا طبقـة الكوراكـا Curaca الذين يتميزون بقدر أقل من النبالة، وكانت تتكون من ملوك ورؤسـاء وكبار موظفى الشعوب والقبائل الخاضعة للإمبراطورية. تلى ذلك عند قاعـدة السلم طبقة عريضة من جماهير الشعب تمثل ثالث هذه الطبقات وأكبرها عدداً.

وكانت الاختلافات الثقافية بين هذه الطبقات الثلاث التـى تكـون مجتمـع الكتشوا واضحة كل الوضوح. فأفراد طبقة الإنكا يرتدون أرقـى المنسـوجات، ويتزينون بالذهب والفضة وريش الطيور والأحجار الكريمة المصـنوعة علـى شكل رموز أو شعارات تدل على طبقتهم، كما كانوا يسكنون بيوتاً ضخمة مبنية من الحجر أو الطوب اللبن ويعلمون أبناءهم فى مدرسة خاصـة فـى كوزكـو Cusco عاصمة الدولة، ويحتلون أرقى المناصب الحكومية وأرقـى مناصـب الجيش وأعلى الوظائف الكنسية. بل إنه يقال إنهم كانوا يستخدمون لغة خاصـة بهم. وكانت طبقة الكوراكا تشاركهم بعض أساليب السلوك هذه، ولكنها لم تكـن تشترك معهم فيها كلها. فملابس أفرادها وحليهم كانت أقل دقة وجمالاً، كمـا أن المناصب التى كانوا يشغلونها فى الجيش والحكومة لم تكن قريبة بنفس القدر من قمة السلم، ولعلهم لم يكونوا يشاركون فى الطقوس الدينية الخاصة بالإنكا، كمـا لم يكونوا يستخدمون لغة الإنكا الخاصة. أما عامة الشعب فلم يكن بوسـعهم إلا أن يرتدوا أسوأ الملابس المصنوعة من الصوف، وكان محظوراً عليهم استخدام أنواع الحلى كافة، وكانوا يلزمون بفلاحة الأرض وأداء غير ذلك من الأعمـال اليدوية، ولكنهم لم يتملكوا أرضاً، كما لم يكونوا يشغلون أى مناصب ذات شأن فى الحكومة أو فى الجيش. والمرجح أنهم كانوا يتكلمون عدة لغـات ولهجـات خاصة، وأن معتقداتهم وممارستهم الدينية لم تكن تختلف فقط عن تلك الموجودة عند الإنكا والكوراكا، وإنما كانت تختلف عندهم أنفسهم من إقليم لآخر.

فنحن نجد فى مجتمع الكتشوا إذن ثلاث ثقافات فرعية على الأقـل يعتمـد

تقسيمها على الانتماء الطبقى. وربما كذلك على عدد من الثقافات الأخرى التى ترجع إلى التباين المكانى. فهذا الانقسام إلى ثقافات فرعية ظاهرة شائعة كل الشيوع، ويمكننا أن نصادفها بمنتهى الوضوح بين الشعوب الحديثة والقديمة على السواء فى كل من أوروبا وآسيا.

وإذا شئنا أن نوجز ما قلنا فإن مصطلح **ثقافة**، كما يستخدمه دارس الأنثروبولوجيا، يمكن أن يستخدم فى المعانى التالية:

١- للدلالة على أساليب الحياة أو "مخططات الحياة" المكتسبة بالتعلم والشائعة فى وقت معين بين البشر جميعاً.

٢- للدلالة على أساليب الحياة الخاصة بمجموعة من المجتمعات التى يوجد بينها قدر من التفاعل.

٣- للدلالة على أنماط السلوك الخاصة بمجتمع معين.

٤- للدلالة على أساليب السلوك الخاصة بشريحة أو شرائح معينة داخل مجتمع كبير على درجة من التنظيم المعقد. ولاشك أن إغفال الفرق بين هذه الاستخدامات المختلفة لمصطلح ثقافة يؤدى إلى الخلط حتى عند الأنثروبولوجيين أنفسهم.

* * *

٥- الثقافة والسلوك

يجب أن يكون واضحاً لنا الآن أن الثقافة هى عبارة عن تجريد للسلوك الفعلى. وعلينا ألا نخلط بينها وبين الأفعال السلوكية نفسها أو المنتجات المادية كالأدوات والأوانى والأعمال الفنية وغيرها من المنتجات الثقافية التى يصنعها الناس ويستخدمونها. وبذلك فإن الأنثروبولوجى لا يستطيع أن يلاحظ الثقافة بشكل مباشر، وغاية ما يستطيعه هو أن يلاحظ أفعال الناس وأقوالهم. وكذلك العمليات والأساليب التى يستخدمونها فى صناعة المنتجات المادية فى الانتفاع بها. وقد لاحظ ردفيلد فى هذا الصدد أن "الثقافة تتضح فى الأفعال وفى الأشياء المادية، ولكنها لا تتكون من تلك الأفعال والأشياء ذاتها. فالسلال والأوانى الخزفية والأسلحة واللوحات والتماثيل وعناصر أخرى كثيرة من نفس النوع يجمعها دارس الأنثروبولوجيا ويدرسها لأنها تمثل المنتجات النهائية التى خلقتها أساليب السلوك الشائعة فى مجتمع معين. وكذلك يعمل دارس الأنثروبولوجيا على دراسة أنواع كثيرة من الأفعال الإنسانية لا كمجرد عناصر سلوكية منعزلة. وإنما بسبب ما تلقيه من ضوء على الأساليب التى يتعلم من خلالها الأفراد كيف يسلكون فى المجتمعات التى يعيشون فيها.

ويمكن أن نزيد هذه النقطة إيضاحاً من واقع إحدى الدراسات التى أجريت على ثقافات الأباتشى وأجراها موريس أوبلر Opler، وكانت الجماعة الثقافية التى درسها أوبلر تتكون من نحو ٦٠٠ نسمة يعيشون الآن فى شرق نيومكسيكو، وقد أعاد واحد منهم وصف الواقعة التالية التى حدثت له عندما كان شاباً أعزب، وكان قد توجه لزيارة امرأة عجوز هى فى نفس الوقت جدة لإحدى الفتيات التى لم تتزوج بعد.

ذهبت إلى بيتها ليلاً. فقد كنت سمعت أن لدى السيدة العجوز شراباً كحولياً معيناً(*). وعندما وصلت إليها دعتنى لتناول كأس معها، وبينما كنا نتحدث أخبرتنى بأننى شاب أعزب، وأننى فى حاجة إلى زوجة، ثم أشارت بعد ذلك إلى حفيدتها، وقالت إنه يمكنك الزواج منها فى مقابل حصانين. ولم أكن قد رأيت الفتاة من قبل، وعندما عدت إلى بيتى أخذت أفكر فى الموضوع جدياً، وناقشته مع بعض أقاربى، فعرض علىّ أحد أعمامى أن يعطينى بغلاً، وعرض ابن عمى أن يعطينى حصاناً.

وفى اليوم التالى ذهبت إلى بيت امرأة معينة، وهى امرأة متوسطة العمر، كانت تتناول طعامها عندما وصلت إليها، فدعوتها للكلام خارج البيت، وكلفتها بأن تطلب لى الفتاة من جدتها، وكانت تلك المرأة تعيش على الناحية الأخرى من مجرى مائى يفصل بيتها عن بيت الفتاة وجدتها، وفى اليوم التالى ذهبت وسيطتى إلى المرأة العجوز، وطلبت منها أن تزوجنى الفتاة، فطلبت العجوز حصانين سليمين مهراً لها. فشكرتها الوسيطة وجاءتنى تخبرنى بما حدث، فأعطيتها الحصان والبغل لتسلمهما إلى المرأة العجوز، وذهبت فى اليوم التالى لزيارة العروس"(1).

وكان أوبلر قد جمع فى أثناء دراسته لتلك القبيلة مجموعة من الحكايات التى تصف أحداثاً كتلك التى ذكرناها، أعنى تلك المتعلقة بكيفية خطبة الفتاة والحصول على زوجة. وبعد أن جمع تلك التفاصيل وقارنها بعضها ببعض وحللها، أمكن أن يجرد منها بعض الإجراءات الشائعة التى تتعلق بالزواج فى ذلك المجتمع. من هذا مثلاً أن أوبلر قد توصل إلى أن المبادأة فى اقتراح الزواج يمكن أن تصدر من أقارب الفتاة، أو من جانب أسرة الفتى، أو من جانب الفتى نفسه، وإن كان ذلك السبيل أقل شيوعاً، وقد لاحظنا فى القصة التى أوردناه أن السبيل الأول، أى مبادأة أقارب الفتاة، هو الذى ابتع فى إتمام هذه الزيجة، حيث اقترحت جدة هذه الفتاة على شاب تعرفه أن زواجه بحفيدتها سوف يسعده.

(*) اسمه Tiswin يتم تخميره من الذرة.

(1) Morris E. Opler, An Apache Life-Way, (Chicago, University of Chicago Press, 1941), P. 157.

وما أن يتخذ الشاب قرار الزواج حتى يجب عليه أن يستشير أقاربه لكـى يكسب رضاهم عن هذه الزيجة، ويستفيد من مساعدتهم فى تدبير المهر الـلازم لذلك، وهو عبارة عن هدية تقدمها أسرة الشاب إلى أسرة الفتاة، ونلاحـظ فـى حكايتنا أن الشاب قد ناقش الموضوع مع أقاربه ونجح فى الحصول منهم علـى حصان وبغل.

تلى ذلك خطوة أخرى هى ضرورة اختيار وسيط معين لعمـل الترتيبـات اللازمة للزوج. فالشاب لا يجوز أن يفعل ذلك بنفسه. والوسيطة كما أشار أوبلر فى دراسته يكون عادة أحد الأقارب أو الأصدقاء القدامى الأكبر سناً. ويفضل أن يكون معروفاً عنه المهارة فى إنجاز المهمات التى من هذا النوع. وهكذا نجد أن بطلنا قد اختار إحدى معارفه تلك المرأة المتوسطة السن فذهبت إلى جدة الفتاة، وطلبت منها يد حفيدتها نيابة عن الشاب، وعلمت منها المهر المطلوب، ثم نقلت هذه المعلومات إلى الشاب وقام هو بتسليم المهر إلى الوسـيطة التـى سـلمته بدورها إلى جدة الفتاة. ثم ذهب هو فى اليوم التالى يطلب زوجته.

* * *

٦- أنماط الثقافة

إن أساليب السلوك التى تكون ثقافة أى مجتمع هى عبارة عـن تعميمـات لسلوك كل أو بعض أفراد ذلك المجتمع. فهى لا تصف بدقة، ولا تتناول العادات الشخصية الخاصة بأى فرد من أفراد ذلك المجتمع. فنحن نجـد فـى المجتمـع الغربى – على سبيل المثال – أنه من المألوف أن يرفع الرجل قبعتـه عنـدما يحيى إحدى السيدات فى طريق. ولكننا نجد أنه حتى عقود قليلة مضت حينمـا كان الجميع يرتدون القبعات كان الرجال لا يؤدون هذا السلوك بنفس الطريقـة. فقد يرفع أحدهم قبعته بحركة سريعة خاطفة، بينما يرفع الآخر قبعته فى بـطء وبهدوء، وقد نجد شخصاً ثالثاً يكتفى بمجرد لمس قبعته. ومازال هـذا التبـاين قائماً بالنسبة للأفراد الذين مازالوا يرتدون القبعات، أما حيث لا يرتدى الرجـل قبعته، فإنه يومى، برأسه أو يحنيه أو يرفع يده اليمنى عادة أو يحركها بطريقـة معينة. هذا بالطبع علاوة على أى عبارات لفظية تلقى لتحية السـيدة المـارة. وهكذا نجد أن كل فرد فى أدائه لهذا الفعل البسيط يكشف عن صـورة نوعيـة خاصة وفردية لأحد الأفعال الثقافية الشائعة. ونحن نصادف مثل هذا التباين فى المجتمعات كافة، ومن الخطأ الاعتقاد بأن أى ثقافة من الثقافـات تحـدد نفـس السلوك بدقة لكل فرد من أفرادها. ولذلك فالقول بأن المـألوف فـى المجتمـع الغربى أن يرفع الرجل قبعته عندما يريد تحية سيدة، فإننا فى هذه العبارة نعمم

الحكم على سلوك الرجال عند أدائهم واجب التحية للنساء. ونحن فى هذه العبارة نصف نمطاً من أنماط الثقافة الغربية، ولسنا بصدد وصف يشمل جميع الأفعال الفردية الجارية فى المجتمع الغربى.

فمصطلح نمط Pattern، كما نستخدمه هنا يشير إلى أسلوب معين من أساليب السلوك يمثل جزءاً من ثقافة معينة، ولو أمعنا التأمل فسوف يتضح لنا على الفور أن الأنماط الثقافية ليست جميعها من نوع واحد، وقد يقرر أحد الملاحظين- لمجتمع غربى مسيحى على سبيل المثال- أن بعض أفراد ذلك المجتمع المسيحيين- وإن كانوا يعترفون بالمثل الأعلى للقاعدة الذهبية للسلوك -(*) إلا أن كلاً منهم يتصرف بصورة مختلفة عن هذه القاعدة أشد الإختلاف فى بعض شئون عيشه ولأمور حياته الخاصة. وقد لاحظ أحد الناس أن كثيراً من سكان المدينة يدركون بكل وضوح أن بعض إشارات المرور تطلب من قائد السيارة أن يتوقف عند أحد التقاطعات وينظر بعناية إلى كلا الجانبين قبل أن يعبر التقاطع، ولكننا نجد فى السلوك الفعلى الناس فى أثناء قيادتهم سياراتهم أنهم يستجيبون لتلك الإشارات استجابات متفاوتة أشد التفاوت. وقد درس فيرنج وكرايز[1] سلوك ١٥٤١ من قائدى السيارات عند إحدى إشارات المرور التى تلزم قائد السيارة بالتوقف عند تقاطع معين. وقد توصلت تلك الدراسة إلى نتائج مثيرة للاهتمام نوردها فيما يلى:

(أ) ٥,١% من المجموع الكلى هم الذين أوقفوا سياراتهم فعلاً عند خط التوقف أو قبله بقليل. (أى أنهم امتثلوا لتعليمات المرور فى هذه الحالة امتثالاً كاملاً).

(ب) ١١,٥% من المجموعة المدروسة قللت سرعتها إلى حوالى من ١,٥- ٥ كم فى الساعة.

(ج) ٤٥,١% قللوا سرعتهم إلى حوالى من ٥ - ١٠ كم فى الساعة.

(د) ٣٥% قللوا سرعتهم إلى حوالى ١٠ كم فى الساعة أو فوق ذلك.

(هـ) ٣,٢% من مجموع قائدى السيارات تجاهلوا إشارة المرور كلية.

فهذه الأمثلة تبين لنا بوضوح أن الثقافات تنطوى دائماً على نمطين رئيسين من أنماط السلوك هى الأنماط المثالية والأنماط السلوكية (الواقعية). وقد عرف كلاكهون الأنماط المثالية بأنها ما ينبغى أن يفعله أو يقوله أفراد مجتمع معين فى مواقف معينة، إذا ما أرادوا الامتثال الكامل لمعايير السلوك التى تحددها

(*) أى القاعدة التى توجب على المرء أن يعامل الناس بمثل ما يجب أن يعاملوه به.

(1) Fearing and Krise, "Conforming Behavior and the Curve Hypothesis". Journal of Social Psychology, 14, 1941, PP. 109-116.

ثقافتهم[1]. أما الأنماط السلوكية (الواقعية) فتقوم على ملاحظاتنا لما يمارسه الناس فعلاً فى مواقف معينة. فإذا رجعنا إلى الأمثلة التى سبق أن أوردناها نجد أن القاعدة الذهبية، ومدلول إشارة المرور هما عبارة عن أنماط مثالية من ثقافة أحد المجتمعات الغربية. على حين نجد السلوك الفعلى لأفراد ذلك المجتمع المسيحيين فى علاقتهم بعضهم ببعض وكذلك السلوك الفعلى لقادة السيارات إزاء إشارات المرور، تمثل أنماطاً سلوكية (واقعية) لثقافة ذلك المجتمع.

وتوجد نفس الاختلافات بين الثقافة المثالية والثقافة السلوكية (الواقعية) فى كل ثقافة. وقد لاحظ أوبلر فى دراسته لإحدى قبائل الهنود الحمر أن الرجل الذى يكتشف أن زوجته تخونه ينتظر منه أن يستجيب استجابة عنيفة وحادة، وفى هذا يقول أوبلر:

"إن الزوج الذى يكتشف خيانة زوجته له ولا يبدى مشاعر الحقد والرغبة فى الانتقام. يعتبر شخصاً عديم الرجولة.. فمن المتوقع أن تكون المرأة، مادامت أيسر الأشخاص منالاً بالنسبة له، أن تكون أول من يتعرض لغضبه. والضرب هو أقل العقوبات التى يمكن أن يوقعها عليها. وإذا لم يكن هناك من يتشفع لها من قريب أو غيره، فإنها يمكن أن تفقد حياتها عقاباً لها على ذلك، أو قد تتعرض للتشويه، أو بتر عضو من أعضاء الجسم. كذلك يصر الزوج بنفس الدرجة على إنزال العقوبة بالرجل الذى اعتدى على بيته. وفى هذا يقول أوبلر – نقلاً عن أحد أفراد قبيلة الأباتشي: "وبعد أن يعاقب الزوج زوجته، أو يقتلها، يتجه إلى البحث عن الرجل ليقتله"[2].

إلا أن النماذج الواقعية لحالات الخيانة الزوجية التى سجلها أوبلر دلت على أن الزوج المجنى عليه لا يتخذ دائماً مثل تلك الخطوات الحادة المتطرفة. ويقول أوبلر فى وصف أحد الأزواج الذى اكتشف خيانة زوجته أنه برغم ما أبداه من ضيق وغيظ شديدين إلا أنه لم يكترث، واتخذ لنفسه زوجة أخرى[3].

فالأنماط المثالية تمثل الأشياء الواجب اتباعها، أو المفروض اتباعها، فى ثقافة مجتمع ما، كما يبدو ذلك فى أفعال وفى كلام أفراده. إلا أننا نجد أنه ليست جميع الأنماط المثالية تحدد وسيلة واحدة فقط للاستجابة لموقف ما.

---

(1) Clyde Kluckhohn, "Patterning in Navaho Culture". Language, Culture and Personality, ed., Leslie Spier, (Menasha, Wis: Sapir Memorial Publication Fund, 1941), PP. 169-130.

(2) Morris E. Opler, An Apache Life-Way, PP. 409-410.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٠٩.

فكثير من الأنماط المثالية وربما معظمها يشير أو يسمح بأكثر من وسيلة من وسائل الاستجابة لموقف معين، إلا أنها لا تحظى جميعا بنفس الدرجة من القبول. وقد اقترح كلاكهون فى المقال الذى سبقت الإشارة إليه تصنيف الأنماط المثالية إلى خمس فئات:

١- إلزامية: وذلك عندما لا تتيح الثقافة إلا وسيلة واحدة فقط للاستجابة لموقف معينة.

٢- مفضلة: وذلك عندما تتيح الثقافة أو تسمح بأكثر من وسيلة لمواجهة الموقف، ولكن نجد إحداهما تفضل الأخرى جميعا وتتميز عليها.

٣- نمطية أو شائعة: وذلك عندما تتيح الثقافة أكثر من وسيلة من وسائل مواجهة الموقف وتقرها جميعاً بنفس الدرجة، ولكننا نجد إحداها أكثر انتشاراً مما عداها.

٤- بديلة: وذلك عندما تتيح الثقافة أكثر من أسلوب من أساليب السلوك، وتقرها جميعاً بنفس الدرجة، ولا يوجد بينها أى اختلاف لا من حيث القيمة ولا من حيث الانتشار.

٥- محدودة: وذلك عندما لا يقر المجتمع بعض أساليب السلوك إلا بالنسبة لقطاع معين من أفراد المجتمع، ويحظره على بقية المجتمع.

ويمكن أن نوضح تلك الفروق من خلال وصف أوبلر لما أسماه علاقات التحاشى فى مجتمع الأباتشى. فالوضع بين أبناء هذا الشعب أنه عندما يتزوج الرجل فإن عليه أن يقيم بعض العلاقات الواضحة مع أقارب زوجته، وهناك ثلاثة أنواع ممكنة من العلاقات هى:

١- علاقات التحاشى الكلي: بمعنى أنه لا تقوم بين الرجل وأقارب زوجته أى علاقات مباشرة على الإطلاق.

٢- علاقات التحاشى الجزئى: حيث يمكن أن تقوم بعض الصلات المباشرة بينه وبين أقارب زوجته، ولكن على أسس محددة تحديداً دقيقاً صارماً.

٣- عدم التحاشى كلية: وذلك عندما يتجاهل الرجل وأقارب زوجته جميع العادات والقواعد الخاصة.

ويكون التحاشى الكلي ملزماً بين الرجل وحماته وحميه وجدى زوجته لأمها. ويقول أوبلر فى هذا الصدد: "إن العلاقة مع هؤلاء الأشخاص علاقة

تحاشي كلي. وهي قاعدة ثابتة لا تتغير، ولا مجال للاختبار أو التبديل فيها"[1]. أما بالنسبة لحالات الزوجة فإنهن يمكن أن يختـزن بـين التحاشـي الكلـي أو التحاشي الجزئي. ولو أن التحاشي الكلي يكون أكثر تفضيلاً خاصة في الحالات التي يكون اهتمام خالات الزوجة بابنة أختهم اهتماماً حياً وقوياً. كما أننا نجد من ناحية أخرى أن التحاشي الجزئي لا يحظى بمكانة رفيعة في نظر أبناء المجتمع. ولا تقدم عليه إلا الخالة التي لم تكن ذات اتصال وثيق بابنة أختها. ومن ثم لـم يكن لها اهتمام مباشر بزواجها.

أما بالنسبة لأقارب الزوجة الذكور، فيما عدا أولئك الذين يتحتم أن تكـون العلاقة معهم علاقة تحاشي كلي، فقد يعتبرون هذه الأنواع الثلاثة من العلاقـات ذات قيمة متساوية تقريباً. ولو أن نمط العلاقة الشائع معهم هو علاقة التحاشـي الجزئي. أما بالنسبة لغالبية أقارب الزوجة من الإناث، وأحياناً أخواتها أيضـاً، فإنهن يعتبرن العلاقات الثلاثة بمثابة بدائل. وقد يختزن أكثـر تلـك العلاقـات ملاءمة لهن وأكثرهم راحة.

أما بالنسبة للأنماط المثالية المحدودة والتي لم يرد لها ذكـر فـي المثـال السابق فنجدها كثيرة الحدوث عند أبناء شعب "كيتشوا" خاصة في طبقة الإنكـا Inca الحاكمة. وطبقة الكوراكا Curaca من ناحية، وطبقة العامة (أو البيوريك Puric) من ناحية أخرى، وهي الطبقة التي تخضع خضوعاً كـاملاً للطبقتـين الأوليين. وهناك كثير من أساليب السلوك التي تعبر عن هذا التمييـز الصـارم والتي تخص الطبقة الحاكمة ببعض الامتيازات. فنجد أفراد الطبقتين الحـاكمتين يرتدون ملابس مصنوعة من نسيج رقيق يحرم استخدامه على طبقة البيوريك. كما أنه لم يكن مسموحاً إلا لأبناء طبقتي الإنكا والكوراكا أن يصبحوا ضـباطاً في الجيش أو موظفين في الحكومة أو يشغلون الوظائف الكنسـية الكبـرى أو يعملون كحكماء (أي Amautas حسب التسمية المحلية) أو معلمين. هـذا فـي الوقت الذي يقتصر فيه أبناء طبقة البيوريك على شغل الوظائف الأقـل شـأناً كالزراعة والرعي والتعدين، والوظائف الدنيا في الجيش. ومختلـف الأعمـال المساعدة الأخرى. كذلك كان من حق الواحد من أفراد طبقتي الإنكا والكوراكـا أن يقترن بأكثر من زوجة، وأن يقتني أكثر من محظية (من بنات البيوريك)، في حين لم يكن من حق أحد أبناء طبقة البيوريك إلا أن يتزوج من امرأة واحـدة، وأن تكون من نفس طبقته. فجميع هذه الأنماط السلوكية وغيرها عبـارة عـن أنماط محدودة من النوع الخامس الذي أشرنا إليه وكانت تؤدي في ذلك المجتمع

---

(١) المرجع السابق.

وظيفة محددة هي التمييز بين فئات الحاكمين والمحكومين.

وموجز القول فيما يتعلق بالأنماط المثالية أنها تمثل كما رأينا أساليب للسلوك التي تعتبر مفضلة أو مرغوبة من جانب أبناء المجتمع. فهي تمثل أوامر وأشياء مفضلة في نظر ثقافة ما، هي تختلف إلى حد ما عن أنماط السلوك الفعلي والأنماط السلوكية (الواقعية) التي يمكننا أن نستدل عليها من ملاحظة سلوك الناس الفعلي في مواجهة مواقف معينة.

* * *

٧- تكامل الثقافة

ظل الأنثروبولوجيون لسنوات طويلة يصرون على أن الكلية والشمول هي إحدى السمات المميزة لعملهم. وهم يعنون بهذا أنهم – على خلاف العلوم الأكثر تخصصاً – يهتمون بدراسة المجتمع ككل. ومن الممكن أن يصدق هذا الزعم لأن مختلف العناصر الثقافية مترابطة ومتداخلة. وذلك أن القدر الأكبر من السلوك البشري ليس مجرد تجميع عشوائي من الأنشطة. وإنما هي تمثل أنساقاً ترتبط أجزاؤها – أو أنشطتها – بعضها ببعض ارتباطاً مباشراً أو غير مباشر، ويؤثر بعضها في بعضها الآخر. وهكذا نجد أن الهندي الأحمر من شعب المايا في يوكاتا يؤدي بعض الشعائر قبل أن يعد حقله أو نباتاته للزراعة. ولكننا لا نستطيع أن نفهم عملية الزراعة ولا الشعائر فهماً كاملاً بدون فهم العلاقات القائمة بينهما. فنجاح أو فشل محصول الذرة عند المايا يتوقف إلى حد كبير على كمية المطر وموعد سقوطه التي يعتقد شعب المايا أنه يخضع لإرادة مجموعة من الكائنات فوق الطبيعية الذين يمكن استرضاؤهم من خلال أداء الشعائر المناسبة. فإذا وضعنا هذه المقدمات الأساسية نصب أعيننا لوجدنا أن الشخص من شعب المايا منطقي تماماً مع نفسه عندما يعتبر أن الأنشطة الزراعية والطقوسية تمثل مركباً واحداً من ضروب السلوك الضروري.

فالاقتناع بأن الثقافات تمثل كيانات كلية متكاملة قد أدى بالأنثروبولوجيين إلى تقديم دراسات وصفية مفصلة لأعداد كبيرة من الثقافات. ولو أنه اتضح بعد ذلك أن معالجة هذه المادة في ضوء النظرة الكلية أمر على جانب كبير من الصعوبة. ومن المحاولات التي بذلت في هذا الصدد اتجاه رادكليف براون وبعض الأنثروبولوجيين الاجتماعيين البريطانيين الآخرين. وقد اقتصر رادكليف براون على دراسة مشكلات المجتمع وتنظيمه في محاولته تحليل كل عنصر من عناصر النسق الاجتماعي في ضوء إسهامه في العناصر الأخرى، وخاصة في

تحقيق الأداء الوظيفى للنسق الكلى. فالطقس الجنائزى - على سبيل المثـال - ليس مجرد جزء من عملية الدفن أو تعبير عن الحزن فحسب، ولكنه يعبر عـن تضامن الجماعة ويدعمه. وأكد رادكليف براون على فكرة التوازن بالذات، وهى الحالة التى تؤدى فيها كل عناصر المجتمع وظائفها أداء كاملاً دون أى صراع. فإذا لم يتحقق هذا التوازن، فسوف يختل الأداء الـوظيفى للنسـق، وسـيحاول المجتمع أن يستعيد التوازن. وقد أفادت هذه الأفكار التحليـل الأنثروبولـوجى أعظم الفائدة، وإن كان رادكليف براون قد تجاهل الفرد، كما تجاهـل مظـاهر التنوع الموجود فى السلوك.

وهناك عالم آخر هو برونيسلاو مالينوفسكى ارتبط اسمه فى الغالب باسـم رادكليف براون بوصفه أحد مؤسسى النزعة الوظيفية فى الأنثروبولوجيا، وقـد نظر مالينوفسكى إلى الثقافة بوصفها وسيلة لإشباع احتياجات الإنسان الأساسية والمشتقة، وباعتبارها مرتبطة بالسمات البيولوجية والنفسية للإنسان. وقد أبـرز فى ثنايا تحليله الرائع المفصل كيفية الارتباط بين شتى عناصر الثقافة. ولكنـه أدخل فى اعتباره بنفس القدر التنوع الفردى فى السلوك.

كذلك كانت روث بندكت من أبرز علماء الأنثروبولوجيا الذين حاولوا حل تلك المشكلة من خلال وصف ثقافة معينة فى ضوء خطة موحدة ومتكاملة. وفى ذلك تقول فى كتابها **أنماط الثقافة**: "إن الثقافة - شأنها شأن الفرد تقريباً - تمثل نمطاً متسقاً إلى حد ما من الفكر والسلوك، فتوجد داخل كل ثقافة بعض الأهداف المميزة التى لا تشترك فيها بالضرورة مع أنماط المجتمعات الأخرى. ويحـاول كل شعب فى تحقيقه لهذه الأهداف أن يركز تجربته وخبرته الخاصة ويبلورهـا أكثر فأكثر. وبقدر إلحاح هذه الأهداف، وبقدر ما تحظى به من أهمية تتحـول عناصر السلوك المتنافرة إلى شكل يزداد تلاؤماً وانسجاماً باستمرار"[1].

وتصف بندكت الثقافات التى تستطيع إخضاع كل أو معظم أساليب سلوكها لهذه الأهداف أو الدوافع المميزة بأنها ثقافات تكامل. ولو أنها تضيف إلى ذلـك أن "بعض الثقافات تحقق مثل هذا التكامل، كما أننا من ناحية أخرى ليست لدينا بالنسبة للثقافات الأخرى الكثيرة المعلومات الكافية لفهم الدوافع والأهداف التـى تحركها، والتى تمثل محور تكاملها. ولكن هناك مع ذلك كثيراً مـن الثقافـات، حتى بعض تلك البالغة التعقيد أو غيرها البالغة البساطة التى نجحت فى تحقيـق هذا التكامل". (أنماط الثقافة، ص ٤٨)

---

(1) Ruth Benedict, Patterns of Culture, Boston and London, Copyright 1934 by Houghton-Mifflin Co. and Routledge and Kegan Paul. P. 46.

وتشرح بندكت مفهوماً عن التكامل الثقافى بالإشارة إلى شعب الزونى Zuni وشعب البويبلو Peublo اللذين يسكنان نيومكسيكو. فتقول بندكت إن هاتين الثقافتين قد وصلتا إلى نوع من التكامل طبقاً لمثل أعلى "أبوللونى" ومثل أعلى "ديونيسى". وتقول بندكت: "إن التناقض الأساسى بين ثقافة البيوبلو وثقافات الشعوب الهندية الحمراء الأخرى التى تسكن أمريكا الشمالية يشبه التناقض الذى تكلم عنه نيتشه فى دراساته للتراجيديا الإغريقية. فهو فى تلك الدراسات يناقش أسلوبين متناقضين تمام التناقض لتحقيق قيم الوجود والحياة. والنمط الديونيسى يحاول تحقيق هذه القيم عن طريق تحطيم وإلغاء كل القيود والحدود التى تفرضها حواسه الخمس، لكى يتجاوزها ويصل إلى نوع وإلى مستوى مختلف من الخبرة الإنسانية. فرغبة الشخص الديونيسى أن يصل إلى حالة نفسية معينة تمكنه من تحقيق النجاح المنشود. ولعل أقرب تشبيه للعواطف التى يسعى إلى تحقيقها هى حالة الثمالة. وهو يهتم أعظم الاهتمام بحالات الكشف، التى يتوصل إليها فى شكل نوبات أو حالات من الجنون المؤقت. وهو على حد تعبير الشعراء يعتقد أن طريق الإفراط والمغالاة هو الذى يقوده إلى مملكة الحكمة. أما الشخص الأبوللونى فإنه لا يؤمن بشيء من هذا. وكثيرا ما نجده على غير دراية كبيرة بطبيعة هذا النوع من التجارب. وهو قادر على إلغاء هذه التجارب من حياته الواعية إلغاءً تاماً، ولا يعرف سوى طريق واحد هو الاعتدال، فهو يسير فى منتصف الطريق ويقف على أرض واضحة ومعروفة لا يسعى أبداً إلى الوصول إلى حالات سيكولوجية مثمرة[1].

وترى بندكت أن ثقافات البويبلو الجنوبية تتميز بأنها ذات طابع أبوللونى على خلاف جيرانها التى تتميز بالطابع الديونيسى أساساً. حقيقة أن الاهتمام بالقوى فوق الطبيعية على سبيل المثال سمة مشتركة بين كل من البويبلو وجيرانها. ولكن فى الوقت الذى تسعى فيه ثقافات الشعوب المجاورة إلى الوصول لهذه القوى عن طريق الرؤى الخيالية التى تتم من خلال ممارسات الصوم وتعذيب الذات، واستخدام المخدرات والكحول وغير ذلك من الأساليب المتطرفة، نجد شعب البويبلو يتجنب مثل هذه الرؤى الخيالية، ويحاول الوصول إلى القوى فوق الطبيعية عن طريق ممارسة شعائر دينية معينة والانتماء من الفرد إلى طائفة دينية. ويعمل الشخص على شراء هذه العضوية، وهى لا تتطلب من الفرد الذى ينتمى إليها سوى حفظ بعض الشعائر عن ظهر قلب، فهو لذلك لا يشغل نفسه بأى أسلوب من الأساليب المتطرفة استعداداً للدخول فى عضوية هذه الطريقة ولا فى الجهود التى يبذلها للارتقاء فى مراتب هذه

(١) روث بندكت: أنماط الثقافة، ص ٧٨-٧٩.

الجماعة، ولا فى أى جانب من جوانب ممارسته لهذه الشعائر الدينية. وتلاحظ بندكت علاوة على هذا أنه على الرغم من أن التفاصيل الموضوعية لالتماس التجربة الدينية تتشابه إلى حد كبير عند جيرانهم الديونيسيين. فإننا نلحظ بوضوح أن التجربة الدينية عند البويبلو تتجنب ذلك الإفراط الديونيسى وذلك التطرف الذى أشرنا إليه، وتتحول إلى روتين أبوللونى آلى.

وبهذه الطريقة نرى أن شعب البويبلو يحاول إخضاع كل الأنماط المتنوعة فى ثقافته لمبدأ كلى شامل واحد، أو ما تقول عليه بندكت اسم "تشكيل" أو "نمط أساسى" Configuration، وهو الذى تعرفه بندكت بأنه نمط أبوللونى، على أننا يجب أن نلاحظ أنه ليس بوسع الثقافات كافة أن تحقق نفس الدرجة العالية من التكامل الثقافى، بل نصادف بعض الثقافات التى تتميز بعدم وجود مبدأ أو أساس تكاملى واحد يجمع شتات عناصر ثقافتها المختلفة. فالتكامل الثقافى فى رأى بندكت هو باختصار مسألة نسبية تختلف فى درجاتها من ثقافة لأخرى ويمكن أن نقدرها بالنسبة لكل ثقافة بمدى خضوع أساليب السلوك فيها لمبدأ أساسى كلى واحد.

ثم جاء موريس أوبلر ووجه النقد إلى رأى روث بندكت الذى سبقت الإشارة إليه موضحاً أنه يتميز "ببعض الثغرات وبعض أوجه القصور، وأنه لم يلق حتى الآن القدر الكافى من الشرح والتفسير"[1]. ويلاحظ أن هناك كثيراً من الثقافات – ولعل هذا القول ينطبق على معظم الثقافات – التى تبدو غير متكاملة على أساس مفهوم بندكت عن التكامل، بمعني وجود مبدأ كلى شامل أساسى يصبغ الثقافة فى مجموعها بصبغته الخاصة، وأن مثل هذه الحالات تبدو نادرة نسبياً فى الواقع، أما إذا أريد لمفهوم بندكت أن يكون مفيداً فى وصف الثقافات ومقارنتها. فلابد أن يكون أكثر صلاحية للتطبيق على أكبر عدد ممكن من الحالات.

ويقول أوبلر نفسه فى هذا الصدد، يبدو لكثيرين أن مفهوم بندكت عن التشكيل أو النمط الثقافى Culture Configuration لا ينطبق بصورته المثلى إلا على عدد محدود من الثقافات وليس على كل ثقافة بحكم كونها كذلك. فهو لذلك ليس أداة عادلة لتحليل التكامل الثقافى كما نسعى إليه. وعندما يتضح أن نظرية من النظريات لا تتفق إلا مع جانب محدود من الشواهد الواقعية، فإنها تعتبر نظرية ناقصة وقاصرة، ويكون مصيرها إما الرفض أو إدماجها فى نظرية أخرى أكثر عمومية وأكثر شمولاً"[*].

---

(1) Morris Opler, "Some Recently Developed Concepts Relating to Culture" in: Southwestern Journal of Anthropology. 4. (1948). P. 116.
(*) موريس أوبلر، المرجع السابق، ص ١١٢.

وقد اقترح أوبلر نفسه نظرية فى الثقافة يعتقد أنها تستطيع تجاوز الاعتراضات المشار إليها، وتعالج نواحى القصور التى بيناها. ومؤدى رأيه أن مضمون ثقافة من الثقافات ينتظم حول عدد من المبادئ الكلية الشاملة، وليس حول مبدأ واحد مسيطر، وهو يطلق على هذه المبادئ الأساسية اسم الموضوعات الأساسية Themes، وهو يعرف الموضوع الأساسى على النحو التالى: "فرض أو قضية أو موقف معلن أو ضمنى يتحكم فى سلوك الأفراد عادة أو يحفز إليه، يقره المجتمع ضمناً أو يشجع عليه صراحة"(*). ويتم التعرف على الموضوع الأساسى من واقع مظاهره الخارجية التى يبدو فيها، وهى المظاهر التى نطلق عليها اسم "الأنماط الثقافية"، ولذلك فإننا نتوصل إلى تحديد الموضوعات الأساسية عن طريق تجريد أساليب السلوك التى تنتشر فى مجتمع ما.

ومن الأمثلة الممتازة للموضوع الأساسى ومظاهر التعبير عنه فى ثقافة معينة ذلك النموذج الذى قدمه أوبلر فى إحدى مقالاته العلمية. فيقول أوبلر فى وصفه لثقافة الشيريكاهوا أباتشى إن أحد الموضوعات الأساسية التى تنطوى عليها تلك الثقافة يمكن صياغته على النحو التالى، "الرجال متفوقون على النساء من النواحى الفيزيقية والعقلية والأخلاقية"(1).

ويدلل أوبلر على هذا المبدأ أو هذا الموضوع الأساسى فى وصفه التالى لبعض الأنماط الثقافية الشديدة التباين بين أبناء الثقافة:

"تلاحظ منذ البداية أن التنبؤ بنوع الجنين يخضع لهذا الموضوع الأساسى، فإذا كان الجنين يتميز بكثرة الحركة والتقلب فى رحم الأم، فإنه يعتقد أن هذا الطفل سيكون ذكراً. وترجع هذه الأهمية التى ينسبها أبناء تلك الثقافة إلى حركة الجنين فى بطن أمه إلى اعتبار أساسى فى هذا المجتمع مؤداها أن النجاح يعتمد إلى حد كبير على النشاط والحركة، وهناك طائفة أخرى من الشواهد والبراهين فنجد مثلاً أن نساء تلك القبيلة يوصفن بأنهن أكثر قابلية للإثارة، وأقل استقراراً وهدوءاً من الرجال، وأنهن أكثر ميلاً إلى قول أو فعل أشياء من شأنها أن تثير النزاع والخصومات داخل الأسرة. كما يوصفن بأنهن يمتلكن قدراً من قوة الإرادة أقل من الرجال، وأنهن أكثر قابلية للتغرير بهن والإيقاع بهن، سواء فيما يتعلق بالممارسات السحرية الشريرة أو السلوك المنحرف. ويجب أن نتذكر هنا أن هذه الآراء ليست حكم للرجال وحدهم، وإنما تتقبلها نساء ذلك المجتمع

(*) المرجع السابق، ص ١٢٠.

(1) Morris Opler, "Themes as Dynamic Forces in Culture", In: American Journal of Sociology, EI. No. 3. November 1945 by University of Chicago Press, 192-266, P. 199.

ويسلمن بها تمام التسليم.

وهناك مظاهر مستمرة تذكرنا بنفس هذا الموضوع الأساسي في مجال الحياة السياسية وفي مختلف أشكال الحياة الاجتماعية. فقادة القبيلة جميعهم من الرجال، وكافة المناصب الهامة لا تمنح رسمياً إلا للرجال، ونجد في مجلس القبيلة عادة أن أكبر الذكور النشيطين هو الذي يتكلم عادة باسم العائلة الكبيرة. ونجد نفس هذا الفرق واضحاً في قواعد وأصول اللياقة الاجتماعية. فالرجال يجب دائماً أن يسبقوا النساء إذا اشتركوا سوياً في طريق واحد. ونجد في الاحتفالات العامة أنه يخصص للذكور مكان خاص، وكذلك في الولائم. أما النساء فإنهن يجلسن إلى الطعام حيثما وجدن مكاناً. وإذا كانت الأسرة تستقبل ضيوفاً فإن الطعام يقدم أولاً للضيوف الذكور، ثم تتناول نساء الأسرة المضيفة الطعام بعد أن يفرغ الجميع من الأكل، وفي الحياة الدينية أيضاً تخضع النساء لكثير من القيود من هذا النوع، فنجد أنهن لا يستخدمن مثلاً نفس بيت الأرواح الذي يؤمه الرجال، كما ينظر إلى المرأة الحائض على أنها دائماً كائن خطير. فالحالة التي هي فيها يمكن أن تهدد بالخطر صحة الرجال الذين تتعامل معهم في هذه الفترة. بل إنه يمكن أن تفسد الخيول المذكرة التي تلمسها خلال تلك الفترة. هذا علاوة على كثير من الشواهد في هذا الموضوع الأساسي. بل إننا نجد أن مجال الترويح لا يخلو هو الآخر من تأثير هذا الموضوع الأساسي. فنجد على سبيل المثال أنه لا يسمح للنساء بأن يشتركن في أداء أغاني الرقص الجماعية. كما لا يسمح لهن بالحضور في الأماكن أو الملاعب التي يتردد عليها الرجال يومياً لممارسة بعض الألعاب الرياضية.

ومن السمات الأساسية التي يتميز بها الموضوع الأساسي كما عرفه أوبلر أنه على خلاف مفهوم بندكت عن التشكيل والنمط الأساسي ليس شاملاً كل الشمول، فقد نجد في بعض الثقافات (مثل ثقافة الزوني) أن موضوعاً أساسياً معيناً يبدو واضحاً في مختلف جوانب الثقافة ككل. إلا أن هذا الوضع هو وضع استثنائي ولا يمثل القاعدة، وإنما الوضع الذي نجده في أغلب الثقافات أنها تتميز بعدد كبير من الموضوعات الأساسية. وقد نجد بعض هذه الموضوعات تدعم الواحد منها الآخر. ولكننا يمكن أيضاً أن نجد الواحد منها بمثابة قيد مفروض على الموضوعات الأساسية، وليس عبارة عن خضوع كافة الأنماط الثقافية لمبدأ كلي واحد شامل.

ولتوضيح فكرة تفاعل الموضوعات الأساسية في الثقافة التي يؤكد عليها أوبلر نجده يلفت نظرنا إلى موضوع أساسي في ثقافة الشريكاهوا مؤداه: أن

العمر المديد والسن المتقدم هدفان للإنسان فى الحياة. وتبدو لنا أهمية هذا الموضوع الأساسى ودلالته فى كثير من الظواهر الثقافية عند أبناء ذلك الشعب فى العادات المتعلقة بمولد الطفل وفى الشعائر التى تؤدى عندما يبدأ الطفل فى السير لأول مرة، وعندما يقص شعر الطفل لأول مرة. ومن طقوس البلوغ التى تمارس بالنسبة للفتيات، وباختصار فى كثير من أنماط الاختلاف بين الصغار والكبار. إذ نجد فيها حرصاً شديداً على تكرار موضوع العمر المديد.

إلا أن هذا الاهتمام الفائق بالعمر المديد وما يترتب عليه من احترام كبار السن لا يعطى لكبار السن أى سيطرة مطلقة على ذلك المجتمع. فنجد أن معظم قادة القبيلة من فئة الرجال المتوسطى العمر ذوى الخبرة والحكمة الذين لا يزالون يتميزون بصلاحية فيزيقية ونشاط جسمانى جم. وهنا يتدخل موضوع أساسى ثان هو تحقيق المكانة الرفيعة والسيطرة من خلال المشاركة الفعلية. ولذلك نجد هذا الموضوع الأساسى بمثابة قيد صارم على الموضوع الأول، وعناصر تحقيق التوازن معاً، ويقول أوبلر فى هذا الصدد: "إن السن المتقدمة تعتبر مصدر قوة للرجل ما دام يتميز بصلاحية فيزيقية لأنه يكون فى هذه الحالة دليلاً على الخبرة وعلى الحكمة وعلى فضائل أخرى. ولكن ما أن يبدأ الزعيم المحلى القائد يستشعر العجز عن مجاراة الشباب الأقوياء، فإن عمره الطويل ومعرفته وخبرته لا تحول بينه وبين التقاعد"(*).

فنجد أن هذه العلاقة بين العمر المديد كموضوع أساسى وبين شرط المشاركة كموضوع أساسى أيضاً، هذه العلاقة هى التى تشكل ذلك الجزء من ثقافة هذا المجتمع الذى يشمل السلوك السياسى والاجتماعى.

* * *

٨- الثقافة كأداة للتكيف

يقال أحياناً إن الثقافة يجب أن تضطلع بأداء بعض المهام. ولا يصدق هذا الكلام بطبيعة الحال إلا بمعنى أن الأنماط الثقافية تهيئ للناس بعض النماذج المفيدة لأداء ما يحتاجون إليه، أو ما يعتقدون أنهم يحتاجون إليه. وتهدف هذه المهام كحد أدنى إلى تمكين الناس من إشباع احتياجاتهم إلى الغذاء، وتوفير الحماية البيولوجية الأساسية، واحتياجاتهم النفسية ولو أن الاحتياجات النفسية ليست محددة بنفس القدر من الوضوح، ولو أنها قد تتضمن الحاجة إلى العاطفة، والاستحسان، والأمان، والسعادة، وتختلف الشروط اللازمة لأداء هذه المهام من

(*) أوبلر، المرجع السابق، ص ٢٠٤.

بيئة طبيعية إلى أخرى. ومن هنا يمكن اعتبار الثقافة الأداة التى يستطيع الإنسان من خلالها أن يتكيف بسرعة مع التغيرات التى تطرأ على البيئة، أو أن تزيد من قدرته على استخدام البيئة القائمة.

وقد سبق أن عالجنا موضوع التكيف، وقد عرف التطور البيولوجى فى بعض الأحيان بأنه عملية الحفاظ على تكيف الكائنات الحية مع بيئاتها، أو فقدانه، أو استعادته، أو تحسينه، ويتم ذلك من خلال بعض الضغوط الانتخابية التى تدعم أو تضعف جينات معينة أو مجموعات معينة منها. ويهيئ الوعاء الوراثى (والمقصود به العدد الكلى للجينات الموجودة عند جماعة سكانية معينة) المواد الخام التى يعتمد عليها الانتخاب الطبيعى فى تعديل تكيف الجماعة السكانية. أما الوعاء الوراثى نفسه فيتم تعديله عن طريق واحد من السبل التالية فقط:

١- الطفرة التى تخلق جينات جديدة أو ارتباطات جديدة بين الجينات.

٢- زيادة الجينات حيث تكتسب جينات جديدة عن طريق التزاوج مع أفراد جماعات سكانية أخرى.

٣- حذف بعض الجينات من خلال الضغوط الانتخابية غير المواتية.

٤- فقدان الجينات (ويحدث فى الجماعات الصغيرة أساساً) حيث تفقد بعض الجينات من خلال المصادفات التى تحدث فى عملية التكاثر.

وكذلك نجد أن الثقافة يحملها الأفراد الذين يعيشون فى المجتمعات المختلفة، والذين يقابلون إلى حد ما الجماعات السلالية التى يدرسها عالم البيولوجيا. فلكل مجتمع ثقافته الخاصة التى تمثل إحدى صور التكيف الممكنة أو أسلوباً معيناً لحياة يتيح له البقاء فى البيئة التى يوجد فيها ذلك المجتمع، وتطرأ التغيرات فى الثقافة من خلال أحد السبل التالية:

١- عندما تضاف عناصر جديدة أو تتحسن بعض العناصر القديمة عن طريق الاختراع.

٢- عند استعارة عناصر من مجتمعات مجاورة.

٣- عندما تهجر بعض العناصر الثقافية غير الملائمة للبيئة، أو تستبدل بعناصر أفضل منها.

٤- عندما تفقد بعض العناصر بسبب الإخفاق فى نقلها من جيل إلى الجيل التالى.

أما فى البيولوجيا فتتكون البيئة الطبيعية من العناصر الطبيعية للمنطقة التى تعيش فيها الجماعة السلالية (كالمناخ، وطبوغرافية المنطقة)، والأنواع الحيوانية الأخرى (أو النباتات) الموجودة فى المنطقة، التى قد توفر الغذاء، أو تعمل على تحسين البيئة من خلال العلاقات التكاملية أو التعاونية. أما فى حالة المجتمع الإنسانى فتكون البيئة من العناصر السابقة جميعاً علاوة على المجتمعات الأخرى التى يتصل بها ذلك المجتمع.

ونجد فى التطور البيولوجى أن الكفاية، أو القدرة على البقاء التى تتميز بها الكائنات الحية المكونة جماعة سلالية معينة، لا تتحدد من خلال مجموع آثار الجينات الموجودة فحسب، وأنها تتأثر كذلك بالأنماط التى تنظم وفقاً لها تلك الجينات. بالمثل لا تتحدد طبيعة ثقافة أى مجتمع فى ضوء مجموع العناصر المكونة لها فحسب، وإنما تتأثر كذلك بالأنماط التى تنتظم وفقاً لها تلك العناصر الثقافية، وتختلف الجماعات السلالية وكذلك الثقافات فيما بينها اختلافاً بعيداً عن درجة المرونة (أى فى قدرتها على التكيف لظروف بيئية جديدة). إذ إن ذلك سوف يحدد ما إذا كانت تستطيع أن تتغير بسرعة وتتوصل إلى تحقيق بعض صور التكيف المستقرة نسبياً والمستمرة لبيئات معينة. أم أنها سوف تنقرض بسبب العجز عن مواجهة التحديات الجديدة.

ومن المهم أن نتذكر دائماً أن المماثلات التى عقدناها فيما سبق يجب ألا نغالي فيها إلى أبعد من هذا، فالثقافة - أولاً وقبل كل شئ ليست كائناً حياً أو نوعاً حياً، ثم إن وسائل بقائها واستمرارها (أى وسائل نقلها من جيل إلى جيل) لا تعتمد على التكاثر البيولوجى. فالظروف التى تجعل البشر يتلقون من خلال الأسرة والهيئات الاجتماعية بعض الوسائل التعليمية الرسمية، وكذلك ملاحظة الآخرين وتقليدهم، واستخدام اللغة وغيرها من أنساق الاتصال، كل ذلك يفوق بكثير كل ما هو موجود عند سائر الأنواع الأخرى. فالأفراد لا يملكون ثقافة معينة بفضل وراثة معينة، وإنما لأنهم ولدوا فى مكان معين وزمان معين، كما نجد أن البالغين يستطيعون فى بعض الأحيان أن ينتقلوا بنجاح من ثقافة لأخرى، أو يتعلموا المشاركة بنفس الدرجة - إلى حد ما - فى أكثر من ثقافة فى نفس الوقت، وبفضل الثقافة لا يستطيع الإنسان فضلاً عن هذا أن يغير بيئته بدرجة ليست معروفة عند أى كائنات حية أخرى. وعلينا أن نتذكر - أولاً وقبل كل شئ - أن التكيف الثقافى لا يعتمد على التكيف البيولوجى. فالأخير عملية شديدة البطء، أما التكيف الثقافى بالنسبة للأفراد والجماعات فيمكن أن يتم بسرعة فائقة.

ويعنى الاتجاه التكيفى فى دراسة الثقافة أن صور التنوع فى السلوك

الإنسانـــى إن هى إلا محاولات يبذلها للتكيف أو التواؤم مع الظـــروف التـــى يعيش فيها الفرد أو جماعته. والحد الأدنى من التكيف بالنسبة لثقافة معينة هـــو ذلك الذى يتيح لعدد كاف من الأفراد فرصة البقاء والتكاثر بحيث يظل المجتمع محتفظاً بالأعداد الموجود فيه وأن يضطلع بالوظائف اللازمة لبقائـــه. غيـــر أن غالبية الثقافات تحقق لأفرادها ما هو أكثر من هذا فهـــى لا تهيـــئ لأفرادهـــا مقومات الوجود الفيزيقى فحسب، وإنما تتـــيح لهـــم فرصـــة إشـــباع مختلـــف الاحتياجات والأهداف اللامادية، (أما كون الكثير من هذه الاحتياجات والأهداف من صنع الثقافة فهى نقطة أخرى لا صلة بها بموضوعنا هنا). وعلاوة على هذا تعمل أغلب الثقافات إما على مضاعفة أعداد سكانها من خلال الاستخدام الأمثل للموارد أو التوسع في مناطق جديدة، وإما عن طريق تحقيق تـــوازن ســـكانى مستقل نسبياً بالنظر إلى الموارد البيئية والتكنولوجية. وقد تكون بعـــض هـــذه الضوابط السكانية خارجية كالأمراض التى تؤدى إلى ارتفاع معدلات الوفيات، أو اجتماعية: كالإجهاض، أو قتل الأطفال (كما كان يحدث فـــى اليابـــان قبـــل المياجى)، أو التحكم فى الحمل (كما يحدث فـــى المجتمعـــات الصـــناعية)، أو الحرب (كما عند هنود السهول فى أمريكا)، أو تأخير سن الزواج مـــع فـــرض العفة قبل الزواج (كما في المناطق الريفية في أيرلندة)، أو عزل قطاع هام مـــن السكان فى سن إنجاب فى أديرة مع إلزامهم بالامتناع عن الزواج (كما يحـــدث فى التبت بوجه خاص، أو بعض المناطق البوذية الأخرى، أو فى أوروبا فـــى العصور الوسطى)، أو زيادة كبار السن غير القادرين على الإنجاب (كما عنـــد اللاب Lapp) أو عند الإسكيمو.

ومن هنا فإن فهم تكيف مجتمع معين ينطوى على أكثر من مجرد معرفـــة موارد البيئة المادية وحدودها، إذ ينطوى على مراعاة العلاقات بـــين الإنســـان وبيئته. وتتضمـــن هذه العلاقات أدواته التكنولوجيـــة وأســـاليبه فـــى صـــناعة التكنولوجيا واستخدامها ونقل تلك المعرفة إلى الآخرين. فتكنولوجيا الصيادين أو جامعى الطعام تختلف اختلافاً بعيداً عن تكنولوجيا الفلاحـــين، وتنطـــوى علـــى صور شديدة الاختلاف للتكيف مع بيئة طبيعية معينة ومواردها. ولمـــا كانـــت الحياة فى مجتمع له ثقافته جزءاً من شروط الوجود الإنسانى، نجد أن اســـتخدام التكنولوجيا وكفاءة هذا الاستخدام تتأثر بتنظيم علاقات الأفراد مـــع الأعضـــاء الآخرين فى مجتمعه. حيث نجد، على سبيل المثال، أن كفاية تقنيـــات الصـــيد تتحدد عادة بأسلوب تنظيم استخدامها وتوزيع الطرائد المراد صيدها. فالهنـــدى الفرد من سكان منطقة السهول فى أمريكا لديه تقنيات فعالـــة لقتـــل الجاموســـة الواحدة، ولكن عليه إذا أراد الصيد وحده، خاصة فى المواسم التى يسير فيهـــا

الجاموس فى قطعان كبيرة، أن يشتت الطرائد، بحيث لا يستطيع صيادون آخرون للنيل منها. ومن هنا حرم المجتمع الصيد الفردى فى مواسم معينة. ولا يتم الصيد إلا بواسطة مجموعات الصيادين. ونلاحظ فضلاً عن هذا أنه لولا أساليب المشاركة فى عائد الصيد للقى حتى أفضل الصيادين الموت جوعاً إذا ما ساء حظه فى الصيد، ثم إن الحفاظ على الجماعة الاجتماعية يتطلب قيام بعض العلاقات المنمطة إلى حد ما بين مختلف أفراد الجماعة. ونجد أخيراً أن المجتمعات نادراً ما توجد دون أن تحقق قدراً من الاتصال مع المجتمعات الأخرى وثقافتها، إذ تشكل تلك المجتمعات جزءاً من بيئة المجتمع، وتقوم بينها فى العادة علاقات ذات أنماط ثابتة محددة، وغالباً ما يكفل وجود الثقافات الأخرى وسيلة لاكتساب معدات تكنولوجية جديدة.

ويطلق على دراسة هذه العلاقات فى بعض الأحيان اسم: الإيكولوجيا. وإن كان الاستخدام الأنثروبولوجى للمصطلح يختلف بعض الشىء عن الاستخدام الشائع له عند علماء البيولوجيا، حيث يتضمن عند الأنثروبولوجيين دراسة البيئات الاجتماعية والثقافية للمجتمع. كما أنه يختلف عند الأنثروبولوجيين عن دراسة التوزيعات المكانية للظواهر الاجتماعية وهو ما يسميه رجال الاجتماع الحضرى الإيكولوجيا. ونلاحظ فضلاً عن هذا أن بعض استخدامات مصطلح الإيكولوجيا فى الأنثروبولوجيا تنصب على دراسة آثار الظروف الإيكولوجية على طبيعة الثقافة والمجتمع ذاتهما. ذلك أن حجم المجتمع وطريقة تنظيمه ترتبط على نحو ما ارتباطاً واضحاً بالإيكولوجيا. ومع أن الاتجاه الإيكولوجى يزداد استخداماً فى الأنثروبولوجيا، إلا أننا يجب أن نؤكد مع ذلك أنه لا يمثل فرعاً خاصاً من فروع هذا العلم وإنما هو اتجاه يسهم فى إلقاء الضوء على بعض العلاقات التى تساعدنا على فهم مجموعة أعراض من الظواهر.

٩- الثقافة الظاهرة والثقافة الضمنية

لعلنا نستطيع أن نوجز فيما يلى النقاط البارزة التى عرضنا لها وأوضحناها حتى الآن فيما يتعلق بالثقافة:

١- تشير كلمة ثقافة - فى أوسع معانيها - إلى مجموع أساليب السلوك المكتسبة عن طريق التعلم والشائعة عند كافة البشر فى فترة تاريخية معينة. ثم هى تعنى على وجه التحديد أساليب السلوك المميزة لجماعة معينة قد تكون مجموعة من المجتمعات المتفاعلة إلى حد ما (مثل ثقافة الهنود الحمر ساكنى السهول). أو أنماط الحياة الخاصة بأبناء مجتمع معين (مثل شعب الشيركاهوا أباشى). أو أساليب السلوك الخاصة بقطاع كبير من مجتمع على جانب كبير من التنظيم

(مثل التنويعات الإقليمية المختلفة كجنوب، أو شمال، وغرب الولايات المتحدة، أو التنويعات الطبقية كتلك الموجودة بين الأنكا، والكوراكا والبريك في الإمبراطورية الهندية الحمراء التي كانت موجودة في بيرو قديماً).

٢- أن الثقافة عبارة عن تجريد لأساليب السلوك، ويجب ألا نخلط بينها وبين الأفعال الفردية، أو ما يعرف باسم الثقافة المادية. وأعني هنا السلع والأدوات المادية الناتجة عن بعض أنواع السلوك.

٣- أن أساليب السلوك التي نجردها مباشرة من ملاحظة السلوك في مجتمع معين نطلق عليها اسم أنماط. وقد تكون هذه الأنماط مثالية (وتعني هنا الأمور التي يجب أو ينبغي على الإنسان عملها)، وقد تكون سلوكية أو واقعية (وهي تعني هنا وصفاً موجزاً لكيفية استجابة الأفراد في مجتمع معين لبعض المواقف الخاصة). ويمكن القول بوجه عام بأن علماء الأنثروبولوجيا يهتمون في الغالب بالأنماط المثالية. وقد ذهب بعضهم إلى القول بأن الأنماط السلوكية أو الواقعية، لا علاقة لها بالعلم الذي يدرس الثقافة. في حين يرى آخرون أن الاختلاف بين الأنماط الواقعية اختلاف غير عظيم الدلالة. وأنه "حينما تبعد القواعد السلوكية (أي الأنماط المثالية) عن النشاط الفعلي (أي الأنماط السلوكية) فإنه من المحتمل أن يحدث نوع من التعديل في أحدهما بحيث تضيق تلك الهوة"(١).

٤- يرى معظم علماء الأنثروبولوجيا المحدثين أن أنماط الثقافة تترابط وتتكامل مع بعضها بفضل بعض العناصر التجريدية التي يطلق عليها البعض اسم موضوعات أساسية، أو تشكيلات Configuration، أو دوافع أو فروض. ويلخص كلاكهون هذا الرأي في الكلمات التالية: "فأسلوب حياة كل جماعة هو عبارة عن بناء وليس مجرد مجموعة عشوائية من أنماط الاعتقاد والسلوك الممكنة مادياً والفعالة وظيفياً. فالثقافة نسق تقوم أجزاؤه على الاعتماد المتبادل فيما بينها. ويركز هذا النسق على بعض المفهومات العامة المترابطة التي تمارس تأثيراً لأنها نادراً ما تتحدد في صورة كلمات"(٢).

وقد أشار كلاكهون وغيره من علماء الأنثروبولوجيا إلى نقطة لم نتطرق إليها حتى الآن، وأعني أن أنماط الثقافة أو الموضوعات الأساسية في ثقافة معينة تتراوح بين طرفين نطلق على الأول اسم: الأنماط أو الموضوعات

(1) Morris Opler, "Some Recently Developed Concepts Relating to Culture", Southwestern Journal of Anthropology, 4, (1948), P. 116.
(2)Clyde Kluckohn, Mirror for Man, (New York: McGraw-Hill Book Company, 1949), P. 35.

الظاهرة. وعلى الآخر اسم الأنماط أو الموضوعات الضمنية. ويمكن القول بأن الأنماط الثقافية تندرج على وجه العموم تحت الثقافة الظاهرة من حيث أنه يمكن تجريدها من السلوك الواقعي بسهولة، ويمكن لأبناء ثقافة معينة أن يعبروا عنها تعبيراً لفظياً يسيراً. أما الموضوعات الأساسية من ناحية أخرى فهي أميل إلى أن تكون ضمنية أو متضمنة في السلوك، ولا يمكن استخراجها عادة والكشف عنها إلا من خلال التحليل المركز لأنماط الثقافة الظاهرة التي تحملها أو تعبر عنها، وكثيراً ما يشعر أبناء ثقافة معينة أنه يصعب عليهم التعبير عن الموضوعات الأساسية تعبيراً لفظياً، والموضوعات الأساسية تمارس تأثيرها على المستوى اللاشعوري إلى حد كبير.

وعلى الرغم من أن التمييز بين الثقافة الظاهرة والثقافة الضمنية قد يكون قليل الأهمية من الناحية النظرية، إلا أنه يلفت نظرنا على أية حال إلى الحقيقة التي مؤداها أن جانباً كبيراً من نشاطنا اليومي يخضع للأنماط والموضوعات الأساسية التي لا نكون واعين بها تمام الوعي، هذا إذا كنا نعلم بوجودها أصلاً. ومن شأن هذه الطبيعة اللاشعورية للجانب الأكبر من السلوك الذي تحكمه الثقافة مميزات واضحة. فكثير من روتين حياتنا اليومي نؤديه كل يوم دون أدنى تفكير، ولاشك في أن تدرب الناس العاديين إلى هذا الحد البعيد على أنماط ثقافتهم هو الذي يجعلهم يكرسون فكرهم الواعي لمواجهة مواقف ومشكلات جديدة. ومن غير المحتمل أن نتصور أن البشر كان يمكن أن يصلوا إلى مثل هذا المستوى الرفيع في فهم العالم المحيط بهم ما لم يصبحوا حيوانات حاملة للثقافة.

إلا أن هذه الطبيعة غير الواعية لكثير من سلوكنا الثقافي لها مساوئها أيضاً فبقدر نجاحنا في التكيف مع ثقافتنا الأم بقدر عجزنا عن التكيف مع ثقافة تعد جديدة أو غريبة عنا، أو حتى تفهم سلوك الشعوب التي تختلف ثقافاتها عن ثقافاتنا اختلافاً بعيداً. فالحاجة إلى تفهم الثقافات المعاصرة بعضها لبعض تؤكد على أهمية هذه النقطة، وتشير إلى أحد الأساليب الكثيرة التي يستطيع من خلالها علم الثقافة المقارن أن يسهم في حل مشكلاتنا المعاصرة حتى برغم عدم اكتمال نضجه بعد.

* * *

١٠ - اكتساب الثقافة بالتعليم

لعلنا نتذكر هنا من جديد تعريف كلاكهون للثقافة الذي سبقت الإشارة إليه في الفقرة الثانية من هذا الفصل، والذي يصفها بأنها "مخططات للحياة تاريخية المنشأ توجد في أي وقت من الأوقات كموجهات محتملة لسلوك الأفراد". كما

أشرنا إلى تعريفه للثقافة بوصفها "نسق من مخططات الحياة الظاهرة والضمنية التى تكونت على مدار التاريخ والتى يشارك فيها أفراد الجماعة كافة أو جانب معين منها". إلا أننا لم نزل حتى الآن اهتماماً كبيراً بالحقيقة التى مؤداها أن الثقافة تاريخية أو تنمو عبر التاريخ. وهى حقيقة أساسية حول الثقافة تستوجب منا مزيداً من الاهتمام.

فالنشأة التاريخية للثقافة تنهض على الحقيقة التى مؤداها أن الثقافة تنتقل عن طريق التعليم. ويتم القدر الأكبر من هذا التعليم من خلال أفراد الجماعة الاجتماعيين الآخرين، الذين تعلموا بدورهم سلوكهم الثقافى عن الآخرين. فالثقافة إذن تربط بين الأجيال جميعاً وليس بين الجيل الحالى فقط، وإنما تربط بين الجيل السابق الذى منه كبار السن، وبين الأجيال التى لم تولد بعد، التى سوف ينتقل إليها القدر الأكبر من هذا السلوك المتعلم. وبرغم أن الثقافة تنتقل عبر الأجيال، إلا أنها لا تنتقل عن طريق الوراثة كالخصائص السلالية. فالاختلاف بين الثقافات لا يوجد لأن بعض الشعوب المختلفة تتميز باختلاف قدراتها الموروثة، وإنما ينجم هذا الاختلاف عن اختلاف التنشئة التى نما الأفراد فى ظلها. فنحن نتعلم كيف نتكلم وكيف نتصرف بالطريقة التى نتصرف بها، بسبب علاقتنا وارتباطاتنا اليومية، فإذا تغيرت هذه الارتباطات تغيرت عاداتنا فى الكلام وفى السلوك. فالأطفال لا يكونون مزودين عند الميلاد بأساليب من صنع الثقافة، وإنما هم يكتسبون هذه الأساليب من خلال نموهم فى المجتمع، وكنتيجة لعملية تعلم طويلة ومعقدة.

وعلينا ألا ندع هذه الحقيقة التى مؤداها أن الثقافات التى تنتقل عن طريق التعلم تقودنا إلى نتيجة خاطئة، هى الاعتقاد بأن كل السلوك المتعلم عبارة عن ثقافة، ذلك أن الحيوانات تتعلم هى الأخرى. ولكن قلة منهم فقط - إذا كان هناك أصلاً - هم الذين يصفهم الأنثروبولوجيون بأنه أصحاب ثقافة. فالفرق بين السلوك المتعلم عند الحيوانات وسلوك الإنسان القائم على الثقافة فرق هام وكبير، وليس فقط بسبب أهميته فى فهم أصل الثقافة وتكوينها، وإنما كذلك بسبب أهميته فى فهم طبيعة الثقافة.

وتدلنا إحدى التجارب التى أجراها الدكتور وولف (من جامعة ييل Yale) على مدى قدرات الشمبانزى على حل المشكلات. فقد أحضر الدكتور وولف عدداً من الآلات ذوات الثقوب التى توضع فيها عملات معينة للحصول على الطعام. وتعلم قردة الشمبانزى التعامل مع هذه الآلات عن طريق تقليد مدربيها من البشر وعن طريق تقليد بعضها بعضاً. وبعد أن تكونت فى أدائها علاقة بين العملة

والآلات والطعام أصبحت القردة تسعى بجد من أجل الحصول على الطعام، بحيث أنه وصل بهم الأمر إلى أنه عندما كانت تلقى إليهم بعض العملات (ومن بينها عملات لا تصلح لتشغيل الآلات)، وفى الوقت الذى لم تكن فيه آلات من هذا النوع أمامهم، كانت القردة تلتقط العملات بعناية وترفض أخذ تلك العملات التى تشغل الآلة، وتحتفظ بالباقى معها إلى أن تتاح لها الفرصة لاستخدامها.

وقد أجرى الدكتور كيلوج Kellog وزوجته تجربة أكثر أهمية وأكثر دلالة فى هذا الصدد. فقد قاما بتربية قرد شمبانزى حديث الولادة مع طفلهما الذى يبلغ نفس العمر. وربيا الاثنين معاً لكى يكشفا عن الاختلافات الجوهرية (وكذلك أوجه الشبه) فى سلوك التعليم بين البشر والحيوانات. وقاما بمعاملة القرد والطفل نفس المعاملة تقريباً بقدر المستطاع. فكانا يلعبان معاً ويتناولان طعامهما معاً ويتغذيان نفس المواد ويرتديان نفس الملابس ويتلقيان نفس التعليم، ولاحظ كيلوج Kellog أن القرد – واسمها جوا Gua كان يتعلم بنفس سرعة الطفل، بل إنه كان يتعلم أسرع من الطفل فى بعض الجوانب بسبب نموه الفيزيقى السريع، وخاصة فى الألعاب التى تتطلب قوة ورشاقة وقدراً كبيراً من التآزر العضلى.

وكانت الأصوات التى يصدرها الطفلان – القرد والإنسان – متشابهة أيضاً، فكان كلاهما يستخدم نفس الأصوات تقريباً للدلالة على الإحساس بالجوع والعطش، أو عدم الراحة الجسمانية، أو الرغبة فى الحصول على لعبة معينة، أو أداة معينة أو غير ذلك من الأشياء، ولكن ما أن بدأ الطفل الإنسان يتعلم اللغة حتى تفوق على القردة تفوقاً كبيراً. وباكتساب الطفل للغة بدأ يشارك فى حياة بيئته البشرية على نحو ظل مستحيلاً على القرد إلى الأبد. وبدأ الطفل يتعلم بعض أساليب السلوك التى لا يمكن تعليمها لحيوان غير ناطق.

ولعلنا نستطيع أن نلخص نتائج هاتين التجربتين وغيرهما من التجارب الكثيرة فيما يلى:

تستطيع الحيوانات – على الأقل تلك التى تنتمى إلى الرتب الحيوانية العليا – أن تقوم ببعض أنواع التعلم. وملاحظاتنا للحيوانات المنزلية المختلفة تؤكد هذه النتيجة. فالكلاب، والقطط، والخيول، تتعلم من القائمين على ترتيبها كما يتعلم بعضها من بعض. بل إن الحيوانات يمكن أن تستجيب فى بعض الأحيان للغة البشر، فنجد الكلب على سبيل المثال يستطيع أن يتعلم الاستجابة المناسبة لعدد كبير من الأوامر المنطوقة. ونجد فى التجربة الثانية أن قردة الشمبانزى لم تكن تستجيب فقط للأوامر الشفوية بنفس الطريقة التى كان الطفل الإنسان يستجيب لها قبل تعلمه اللغة، وإنما كانت بالإضافة إلى هذا تستخدم بعض الأصوات للتفاهم مع البشر.

وبرغم أوجه الشبه بين التعلم عند الحيوان والتعلم عند الإنسان، فإنه يظل صحيحاً مع ذلك أنه ليس هناك أي نوع حيواني استطاع أن يخلق لنفسه ثقافة. فاستخدام الحيوانات للأدوات على سبيل المثال ليس تقدماً فالحيوانات تتعلم كيف تستخدم بعض الأدوات البسيطة، بل وكيف تصنعها، ولكنا لا نجد أى مجتمع حيوانى استطاع أن يطور لنفسه تقنيات أعلى من المستوى البدائى الشديد البدائية. وتدل البحوث التى أجريت على فترة ما قبل التاريخ من حياة البشر والحيوانات على أن القردة ترجع إلى نفس التاريخ القديم الذى عاش فيه الإنسان، بل وإلى عصور أقدم، ولكن فى الوقت الذى تقدمت فيه التقنيات البشرية من الاستخدام البدائى للأدوات الحجرية الخام إلى التكنولوجيا الميكانيكية المعقدة التى نعرفها اليوم، مازالت القردة على نفس المستوى الشديد من البدائية الذى كانت عليه من قبل، وهو مستوى أدنى بكثير من مستوى الرئيسات البدائية التى كانت تعيش فى العصر الحجرى القديم. وبالمثل فإنه على الرغم من أن الكثير من الحيوانات يمكن أن تتعلم كيف تستجيب للكلمة المنطوقة، وعلى الرغم من أن بعض المجتمعات الحيوانية يمكن أن تستخدم الأصوات لاستثارة الجماعة ككل لأداء عمل معين، فليس هناك أى مجتمع حيوانى تطور فيه الكلام إلى المدى الذى يستطيع فيه الفرد أن ينقل خبراته الخاصة إلى فرد آخر. ونجد فى أبسط المجتمعات البشرية وأكثرها بدائية أن الأفراد لا يستطيعون فقط استثارة العمل الجماعى بواسطة الكلمات المنطوقة فحسب، وإنما هم يشاركون بعضهم بعضاً خبراتهم الخاصة بواسطة اللغة، بل وأن يخلقوا تجارب جديدة فيها يؤلفونها من أساطير وحكايات يرددونها للتسلية وللتعليم فى نفس الوقت.

ويرجع سبب هذه الاختلافات إلى الحقيقة التى مؤداها أن أصل الثقافة وتطورها يتوقف على خلق نوع من الرموز واستخدامها، ويعبر ليزلى هوايت عن هذا فى الكلمات التالية:

"إن السلوك البشرى بكافة أنواعه ينشأ عن استخدام الرموز. فالرمز هو الذى حول أسلافنا إلى بشر، وقد نشأت الحضارات كافة واستمرت عن طريق استخدام الرموز. فالرمز هو الذى يحول الطفل إلى كائن بشرى مكتمل. ونجد أن أنواع السلوك البشرى كافة تتكون من استخدام الرموز. أو تعتمد على استخدام الرموز. فالسلوك البشرى سلوك رمزى. والسلوك الرمزى سلوك بشرى"[1].

* * *

(1) Leslie White, "The Symbol: The Origin and Basis of Human Behavior". Philosophy of Science, 7, (1940), P. 451.

١١- دور السلوك الرمزى فى الثقافة

من الضرورى لكى نفهم الدور الذى يلعبه السلوك الرمزى فى نشأة الثقافة واستمرارها أن نكون على بينة من طبيعة الرموز نفسها. ويمكن تعريف الرمز باختصار بأنه ظاهرة مادية (مثل شئ ما، أو منتج مادى، أو مجموعة من الأصوات) يضفى عليها مستخدموها معنى معيناً، ويكون هذا المعنى حرفياً، بمعنى أنه لا توجد علاقة حتمية لازمة بينه وبين الخصائص المادية للظاهرة التى يعبر عنها، وإذا أردنا أن نضرب مثالاً بسيطاً على هذا قلنا: لا توجد علاقة لازمة بين الخصائص المادية للصليب والقيم الرمزية التى يضفيها المسيحيون عليه. ولا يستطيع الشخص غير المسيحى الذى لا يعرف هذه الرمزية أن يكتشفها من خلال ملاحظته الصليب نفسه، وإنما يتعين إخباره بها أو يمكنه استنتاجها من ملاحظة سلوك المسيحيين إزاء الصليب.

ونجد بنفس الطريقة أن معنى أى رمز لغوى، مثل كلمة حصان، لا يرتبط ارتباطاً مادياً من أى نوع بتتابع الأصوات التى تكون الكلمة، بمعنى آخر ليس هناك شئ "حصانى" فى كلمة حصان، ولا شئ بيتى فى كلمة بيت. إنما المجتمع الذى يستخدم هاتين الكلمتين هو الذى يضفى على كل منهما معناها، وأى غريب عن هذا المجتمع يجب أن يخبر بمعنى كل كلمة، أو يستخلص بنفسه هذا المعنى من الملاحظة الدقيقة للمواقف التى تستخدم فيها كل كلمة.

وما أن يتكون الرمز حتى يستخدم كعلامة. ويمكن تحديد معنى العلامة من خلال ملاحظة الظروف التى تستخدم فيها، وهكذا يستطيع الشخص الذى لا يعرف اللغة الإنجليزية بمرور الوقت وبفضل الملاحظة الدقيقة أن يدرك العلاقة بين كلمتى "الحصان" و"البيت" والظواهر المادية التى تدل عليها. وقد درب قردة الشمبانزى فى تجارب ولف التى سلفت الإشارة إليها، على استخدام العملات المعدنية فى الحصول على طعام من الآلة. وقد ترتب على هذا التعليم أن أصبحت العملات علامات للطعام عند القردة إلى حد أنها أخذت تناضل للحصول على هذه العملات نفس نضالها من أجل الطعام، ولكن لا الشخص الذى يجهل اللغة الإنجليزية ولا قرد الشمبانزى هم الذين أضفوا على الكلمات وعلى العملات، على التوالى، معانيها، وإنما هم تعلموا فقط أن هذه المعانى موجودة على هذا النحو.

وبنفس الشكل تعلمت القردة الشمبانزى جوا (فى تجربة كيلوج) أن هناك علاقة بين الضوضاء التى تحدثها وإثارة الانتباه المطلوب من جانب البشر المحيطين بها. فقد لاحظت القردة أن صوتاً معيناً يؤدى إلى إحضار الطعام،

وصوتاً آخر يؤدى إلى تخفيف التعب أو الألم الذى تحس به، وصوتاً ثالثاً يجلب الراحة أو التدليل، ولكنا نؤكد مرة أخرى أن القردة جوا لم تضف هذه القيم على "كلماتها" هذه، وإنما هى تعلمت فقط أن هذه القيم موجودة على هذا النحو.

ويستخدم البشر الرمز، أى يضيفون معانى مختلفة على ظواهر مادية فى كل مجال من مجالات حياتهم اليومية تقريباً - فنجد أن اللون الأحمر قد يدل على الخطر، أو يكون إشارة للوقوف عند تقاطع معين، كما أنه قد يكون شعاراً لحزب سياسى.. وهكذا. ونجد أن الفيل يرمز للحزب الجمهورى فى الولايات المتحدة. كما يرمز الحمار للحزب الديموقراطى، وتستخدم إحدى شركات الأفلام السينمائية الأسد شعاراً لها أو علامة تجارية دالة عليها. وقد استخدمت كثير من الحيوانات كشعارات لفريق كرة القدم والبيسبول، والرياضيات مليئة بعملية استخدام الرمز، وهو ما يصدق كذلك على كثير من العلوم وميادين الفكر الأخرى.

ولكن الحيوانات لا تستطيع إطلاقاً تعلم القدرة على الرمز، إذ يقتصر تعلمها على استخدام الرمز، حيث يمكن أن تدرك من خلال الخبرة المباشرة القيم التى يضيفها طرق آخر (وهو مربيها من البشر عادة) على الظواهر المادية بمختلف أنواعها، وهذا الفرق بين البشر والحيوانات هو فارق فى النوع، وليس فى الدرجة. فالقدرة على وضع الرمز واستخدامه إما أن تتعلم أو لا تتعلم وليس هناك مرحلة وسطى بين تعلم استخدام الرمز واكتساب أساليب الترميز. وما أن اكتسب الطفل (الإنسان) فى تجربة كيلوج القدرة على الرمز، حتى فاق بسرعة القردة جوا سواء فى كمية المادة التى يتعلمها، وفى تعقد المشكلات التى أصبح قادراً على حلها.

وهناك سبيلان رئيسيان يبدو فيهما ضرورة القدرة على استخدام الرمز لنمو الثقافة وتطورها. فالقدرة على الرمز تمكن الإنسان من نقل ما تعلمه على نحو أكثر كفاءة مما تفعل الحيوانات. ثم إن القدرة على الرمز تيسر للإنسان عبور الفجوة القائمة بين الخبرات المادية المنفصلة، مما يضفى طابع الاستمرار والاتصال على عملية اكتساب الخبرات البشرية.

وتتعلم الحيوانات، كما أشرنا من قبل، عن طريق الخبرة المباشرة وكذلك من خلال ملاحظة وتقليد أفعال الآخرين. فقد تعلم قردة الشمبانزى فى تجربة وولف استخدام الآلات عن طريق تقليد زملائهم البشر، وكذلك تقليد بعضهم بعضاً وقد أشار كولر Koehler إلى عديد من الأمثلة لبعض القردة العليا التى استطاعت التعلم عن طريق المحاولة والخطأ. كما لاحظ أن عملية التعلم تزداد سرعة إذا ما أتيحت للقردة فرصة مراقبة قرد أو فرد آخر وهو يحل نفس

المشكلة. إلا أن البشر لا يتعلمون عن طريق الخبرة المباشرة والملاحظة، والتقليد فقط، وإنما يتعلمون عن طريق الخبرة التى تتراكم فى صورة رموز، تكون لغوية عادة. فما أن ينجح إنسان ما فى حل مشكلة معينة، حتى يصبح بوسعه تلخيص هذه الخبرة فى كلمات مستبعداً كل بداياته ومحاولاته الأولى الفاشلة، لكى تكون هذه الخبرة فى متناول الآخرين. وبهذه الطريقة يمكن أن تصبح جميع خبرات وملاحظات أى فرد فى متناول بقية أفراد المجتمع.

على أن هذا ليس هو كل شئ. ذلك أن اللغة وغيرها من أساليب الترميز تمكن البشر كذلك من تلخيص أساليب السلوك التى تعلموها ونقلوها لكل جيل جديد. فالطفل البشرى ليس محدداً بحدود الإجراءات التى يكتسبها من خلال خبراته وملاحظاته. وإنما هو يستطيع، حالما يمتلك ناصية الرموز المستخدمة فى مجتمعه، أن يتعلم بشكل مستمر إلى حد ما أساليب السلوك المتراكمة الخاصة بمجتمعه ككل فيتلقى ثمرة سنوات من الخبرة والملاحظة التى اكتسبتها أجيال عديدة من البشر فى مدى زمنى قصير نسبياً، يقل بكثير عن الوقت الذى كان سيحتاج إليه لجمع هذه الخبرات والتجارب بشكل فردى. وهكذا يبدأ الشاب حياة النضج ولديه ثروة كبيرة من المعارف التى جمعها المجتمع الذى يعيش فيه والجاهزة لإضافتها إلى حصيلته الخاصة.

كذلك يؤدى خلق الرموز واستخدامها إلى تمكين الإنسان من جعل خبراته تتدفق باستمرار. ذلك أن الخبرات المادية ليست مستمرة بالضرورة، سواء عند الإنسان أو عند الحيوان. فلكل خبرة بداية ونهاية، وتفصل بين كل خبرة وأخرى فترة زمنية قد تطول أو تقصر. ويتفق معظم العلماء الذين أجروا التجارب على القردة العليا أنها لا تشغل نفسها بالمشكلات التى لم تعد ماثلة أمامها فما أن يزول الموقف الذى تثور فيه المشكلة حتى ينساها القرد إلى أن يعود ظهورها المادى من جديد إلى إثارة ذكرى وجودها السابق، فنجد - على سبيل المثال - أن قردة الشمبانزى تبدى كثيراً من الاهتمام إذا مرض أحدها أو لحق به ضرر كبير. ولكن ما أن يختفى الحيوان المريض من أمام نظرها وبعيداً عن سمعها، حتى يزول هذا الاهتمام، ولا يعود من جديد إلا إذا مثل الحيوان المريض أمامها مرة أخرى.

حقيقة أن قرد وولف قد استجابت للعملات المعدنية حتى عندما لم تكن الآلات موجودة. ولكن هذا لا يعنى إلا أن قطع العملة، التى تعلم القردة أن يربطوا بينها وبين آلات كرموز لها، كذلك بينها وبين الطعام، هذه القطع قد أحيت ذكرياتهم عن الآلات ووظيفتها، وليس هناك دليل على أن قردة وولف كانوا "يفكرون" سواء فى الآلات أو قطع العملة عندما لم تكن هذه أو تلك ماثلة مادياً أمامها.

وهذا لا يصدق على الإنسان. ذلك أن عادة تكوين الرمز واستخدامه عنده تسمح له بالقدرة على التفكير في المشكلة حتى ولو لم تكن ماثلة مادياً أمامه، ونحن نعلم هذا لأن البشر يناقشون مشكلاتهم مع الآخرين ومع أنفسهم. وذلك من خلال التعبير عن المشكلة في كلمات، ولختيار الحلول الممكنة أثناء المحادثة أو بطريق التخيل. وهكذا يمكن القول باختصار بأنه على الرغم من أن الخبرات المادية للإنسان، شأنها شأن خبرات الحيوانات منفصلة بعضها عن بعض، وليست متصلة، إلا أنه يستطيع تحقيق اتصال الخبرة والتعلم بتحويل هذه الخبرات إلى رموز تتخذ صورة الكلمات، يحفظها في السجلات المدونة، وبعديد من وسائل أخرى من نفس النوع.

وعلى هذا فالإنسان لا يتعلم أسرع من الحيوانات فحسب، ولكنه يستطيع كذلك أن يطبق في حل مشكلة معينة جميع العمليات والإجراءات التي اكتسبها من مشكلات مماثلة سبق أن مر بها، أو سمع أنها حدثت في الماضي، وتلك القدرة هي التي تمكن الإنسان من حل مشكلات أكثر تعقيداً باستمرار. فالحد الأقصى لإنجاز القردة العليا محدود بكونه يعتمد أساساً على أساليب وإجراءات مستمدة من خبراته وملاحظاته الخاصة، أما الحد الأقصى لإنجاز الإنسان فأعلى من هذا بكثير إذ يوجد في متناول يده كذلك أساليب السلوك المتراكمة من خبرات وملاحظات رفاقه في الحاضر وفي الماضي على السواء. فأي أداة معقدة - كمحرك السيارة مثلاً - ليست إنجاز إنسان فرد واحد، وإنما هي ثمرة عديدة من الاختراعات والاكتشافات المستقلة التي تراكمت على يد أفراد كثيرين على مدى أجيال عدة.

ونوجز قائلين إن الثقافة لا تتكون فقط من أساليب السلوك المتعلمة التي تراكمت على يد أفراد كثيرين عبر أجيال عديدة، ولا يتيسر تراكم السلوك المتعلم إلا من خلال وضع رموز معينة واستخدامها. إذ بدون هذه الوسيلة يصبح التعليم جامداً وغير قابل للتقدم إلى الأمام، كما هو الحال عند الحيوانات مثلاً. والإنسان هو الحيوان الوحيد فيما نعلم القادر على ممارسة سلوك رمزي. حقيقة أن الحيوانات الأخرى يمكن أن تتعلم كيف تستخدم الرموز، ولكنها لا تخلق هذه الرموز. فالثقافة في جوهرها هي تراكم لأنماط السلوك المتعلم التي نشأت وتطورت بفضل الرموز، التي ظهرت إلى الوجود عندما تعلم الإنسان كيف يرمز للأشياء.

* * *

١٢- الوحدة والتنوع فى الثقافة

أبرزنا فى مناقشتنا السابقة ظاهرة التنوع الكبير فى الثقافات، وأوضحنا كيف أن كل مجتمع قد صاغ بعض أنماط السلوك التى تختلف - إذا نظرنا إليها فى مجموعها - عن أنماط السلوك فى أى مجتمع آخر، ويبدو لنا من الوهلة الأولى إذا نظرنا إلى ثقافتين مختلفتين كثقافة الإسكيمو، وثقافة سكان نيويورك. أنه لا يوجد ثمة شئ مشترك بينهما، ولكن إذا أمعنا التحليل فسوف نتبين بعض السمات المشتركة بين هاتين الثقافتين.

ومفتاح إدراك الوحدة الكامنة بين الثقافات إذا نظرنا إليها ككل يكمن فى المقارنة بين بناء ووظيفة الثقافات المختلفة. فما أن نسأل "ما هى الأهداف التى تسعى الثقافة إلى تحقيقها؟" حتى يمكننا أن ندرك السمات المشتركة بين ثقافات شديدة التباين. عندئذ يصبح التنوع - جزئياً - عبارة عن سبل مختلفة لتحقيق أهداف متماثلة.

وقد أوضحنا فى الفقرة الثامنة من هذا الفصل أن ثقافة أى مجتمع يجب أن تعمل على إشباع الاحتياجات الفسيولوجية والنفسية الأساسية لأبنائها، وإذا أخفقت فى تحقيق هذا الهدف فإن هذا المجتمع سوف يتوقف عن الوجود، غير أن بقاء المجتمع الإنسانى وأفراده يتطلب ما هو أكثر من هذا بكثير. ونظراً لطول فترة اعتماد الطفل البشرى، وهو وجه الحاجة الواضحة لدى البشر إلى الحياة فى المجتمع، وكذلك بسبب طبيعة انتقال الثقافة عن طريق التعلم، وجدنا كل الثقافات تتضمن أنماطاً لتنظيم العلاقات بين أبنائها ولنقل المعرفة. ومن ثم نجد دائماً مجموعة تقليدية من العلاقات بين الرجال والنساء وبين الوالدين والأطفال، وهو نظام الأسرة إلى حد ما. ثم هناك فضلاً عن هذا مجموعة تقليدية من العلاقات بين الأسر المختلفة وبين مختلف أفراد المجتمع. ومن شأن هذه العلاقات أن تؤدى إلى خلق توقعات متبادلة فى السلوك، ومن ثم يعمل على تقليل الاحتكاكات والخلافات. وتؤدى إلى قيام المساعدة والدفاع المتبادل. ومن بين هذه الأنماط السلوكية توجد بعض الوسائل المقبولة للتعامل مع الأفراد، والتى يؤدى عدم الامتثال لها إلى تهديد وجود الجماعة واستقرارها.

كما تقدم كل ثقافة فضلاً عن هذا تفسيراً للعالم كما يعرفه ويدركه أفراد الجماعة، وتستنفر القوى، أو الكائنات فوق الطبيعية، لتفسير أو التحكم فى الظواهر التى لا يمكن فهمها، أو تفسيرها، كنتيجة لتأثير القوى الطبيعية، أو قوى التقدير السليم. وكثيراً جداً ما نناشد تلك القوى لدعم أو مجازاة الأنماط التقليدية من السلوك والتفاعل الاجتماعى، كما أنه كثيراً أيضاً ما تقوم الأساطير

والطقوس المرتبطة بالمعتقدات الكونية، والقوى فوق الطبيعيـة، بتلقـين أبنـاء المجتمع وتعليمهم أنماط السلوك المقبولة اجتماعياً . وهكذا تتـرابط وتتـداخل مختلف الأجزاء المكونة لأى ثقافة، وتؤدى التعديلات التى تطرأ على جزء من أجزاء النسق إلى إدخال تغييرات على الكيان الكلى برمته.

إن السمات المشتركة للثقافة التى عرضنا لها لم تستوف حقها من التفصيل، كما أنها ليست جامعة لكل السمات المشتركة. والواقع أنه من المشكوك فيه مـا إذا كان بوسعنا تقديم قائمة كاملة بالنظر إلى مستوى معلوماتنا الحالى، ولعله قد قيل الكثير مما يدل على كيفية استخلاص السمات الموحدة من هذا التنوع الثقافى الكبير، ولاشك أن وجود مثل هذه الوحدة هو الذى يجعل من الممكن وجود علم لدراسة الثقافة.

* * *

١٣-واقعية الثقافة

لقد أدت الطبيعة التصويرية، أو التجريدية، للثقافة إلى مناقشات كثيرة حول "واقعيتها"، ولا نود أن نعرض للمشكلات الفلسفية الكثيرة المتعلقة بطبيعة الواقع أو الحقائق، وإنما نقتصر على الإشارة إلى بعض المشكلات التى تواجهنا فـى دراسة الثقافة. انتهى إميل دوركايم - عالم الاجتماع الفرنسى الذى عـاش فـى القرن الماضى - إلى الرأى الذى مؤداه أن الظواهر الاجتماعية واقعية فعـلاً، وأنه يمكن دراستها "كأشياء" بنفس الطريقة التى نـدرس بهـا أشـياء مدركـة موضوعياً. وتؤثر الظواهر الاجتماعية بعضها فى بعض، كما تؤثر فى السلوك الاجتماعى للأفراد فى المجتمع، وتخضع "لقوانين" اجتماعية. وقد تبنـى هـذه النظرة فى جوهرها الكثيرون من علماء الأنثروبولوجيا، الذين أحلوا الظـواهر الثقافية محل الظواهر الاجتماعية.

وقد أشرنا فى الفقرة الثامنة من هذا الفصل إلى الموضوع الأساسى الـذى أشار إليه أوبلر، والخاص بالاعتقاد بانخفاض مكانة المرأة فى ثقافة الشريكاهوا أباتشى، وليس بعيداً عن هذا المعنى أن نقول أن الثقافة تحدد مشاركة النساء فى النشاط الطقوسى، وقد وسع هذا الاتجاه فى بعض الأحيان بحيث أصبح البعض يعتبرون الثقافة ذات صفة فوق عضوية لها قوانينها أو قواعدها الخاصة بهـا، ويعتبرونها مؤثـرة فى السلوك البشرى، أو مسئولة عنه.

ووجه البعض الآخر انتقادات حادة إلى هذا الرأى، حيـث وجـدنا علـى الطرف الآخر من يؤكد أن الثقافة لا وجود لها إلا فـى العقـل البشـرى، وأن

الأفراد يستطيعون التصرف بمفردهم، واتخذ هذا الرأى فى صورته المتطرفة المناداة بأن دراسة الثقافة فى ذاتها ليس لها ما يبررها، وإنما الممكن هو دراسة الأفراد فقط. وبذلك تصبح الأنثروبولوجيا مجرد شكل من أشكال علم النفس.

غير أن هناك الكثير من الشواهد التى تدعم الرأى القائل بأن الثقافة شئ واقعى، وأن هناك ظواهر ثقافية يمكن دراستها على أسس مختلفة عن علم النفس الفردى. وإن كان من المهم فى نفس الوقت أن نتذكر دوماً أن الثقافة إن هى إلا مفهوم، وأن الظواهر الثقافية تختلف فى طبيعتها عن الأشياء التى يمكن أن نلاحظها، أو نسمعها، أو نشعر بها. فالسلوك ونتائجه هى الظواهر التى يمكن ملاحظتها فى علم الأنثروبولوجيا. وإن كانت "الظواهر" الثقافية الأكثر إثارة للاهتمام هى العلاقات والعمليات التى تنطوى فى الأساس على استنتاجات مستمدة من الملاحظة، ولا يختلف موقف الأنثروبولوجى فى هذا عن موقف عالم الفيزياء الذى يدرس الكهرباء، وهى "شئ" لم يلاحظ بشكل مباشر على الإطلاق. ورغم ذلك فهو يجد مفهوم الكهرباء مفيداً أعظم الفائدة فى فهم وترتيب كثير من الظواهر التى يلاحظها في العالم الطبيعى، وبرغم اختلاف علماء الفيزياء فى تعريف الكهرباء، إلا أنهم جميعاً يتناولونها كشىء واقعى قادر على التأثير.

* * *

١٤- الخلاصة

حاولنا فى هذا الفصل أن نقدم للقارئ مفهوم الثقافة، كما عرضنا لأبرز النتائج المترتبة على هذا المفهوم. فالثقافة، كما رأينا، شبكة مركبة من الأنماط والموضوعات الأساسية التى تمثل، بصفة عامة، مجموع ما تعلمته البشرية. وبفضل قدرة الإنسان على استخدام الرمز، وبالتالى قدرته على نقل الثقافة، فإن مجموع الخبرات البشرية هذا لا يتضمن ما هو معروف حالياً فقط، وإنما يتضمن كذلك معظم ما اكتشفه أبناء العصور الغابرة، وتنقل الثقافات المستقلة نماذج خاصة لأساليب السلوك المتراكمة والمكتسبة عن طريق التعلم.

وسنحاول فى الفصول التالية من الكتاب أن نستعرض – بإيجاز – مضمون الثقافة الرئيسية المختلفة، والتقسيمات الثقافية التى تستخدم لهذا الغرض ويشيع استخدامها بين الأنثروبولوجيين، فيمكن تحديدها بشكل تقريبى على النحو التالى:

١- التكنولوجيا: وهى تضم أساليب السلوك التى بواسطتها يستغل البشر الموارد الطبيعية للحصول على الطعام ولتصنيع: الأدوات، والأسلحة والملابس، والمساكن، والأوانى، والمصنوعات المادية الأخرى العديدة اللازمة لأساليب حياتهم.

٢- الاقتصاد: ويتضمن أنماط السلوك وتنظيم المجتمع فيما يتعلق بإنتاج وتوزيع، واستهلاك السلع والخدمات.

٣- التنظيم الاجتماعي: ويتضمن أسلوب السلوك والتنظيم الاجتماعى فيما يتعلق بالحفاظ على العلاقات المنظمة بين الأفراد والجماعات داخل المجتمع، أو بين المجتمع وأحد أقسامه الرئيسية، أو بين المجتمع ومجتمعات أخرى.

٤- الدين: وهى أنماط السلوك المتعلقة بعلاقات الإنسان بالقوى المجهولة، وأنساق المعتقدات والطقوس المرتبطة بتقديس هذه القوى.

٥- الثقافة الرمزية: وتضم أنساق الرموز أو أساليب استخدامها فيما يتعلق باكتساب المعرفة، وتنظيمها، ونقلها إلى الآخرين، ومن الواضح أن اللغة تعد أهم هذه الأنساق الرمزية على الإطلاق، وإن كانت هنا أنساق أخرى أيضاً، كالفنون مثلاً (كالدراما، والتصوير، والموسيقى والأدب).

ثم ننتقل فى الفصول التالية إلى تناول موضوع اكتساب الفرد للثقافة، ومشكلات التغير الثقافى، وإمكان الانتفاع العملى بمعلوماتنا الثقافية.

قراءات مقترحة

- Benedict Ruth, Patterns of Culture, Boston: Houghton-Mifflin Company, 1934.

لعل هذا الكتاب أشهر المحاولات التى تستهدف معالجة الثقافات ككيانات كلية.

- Kluckhohn, Clyde, Mirror for man, New York: McGraw-Hill Book Company, 1949.

عرض شامل سريع لميدانى الأنثروبولوجيا والثقافة.

- Kluckhohn, Clyde, "Patterning as Exemplified in Navaho Culture". Language, Culture and Personality, ed., Leslie Spier, Menasha, Wis: The Sappir Memorial Publication Fund, 1944, PP. 109-130.

تصوير بارع للطابع المميز للثقافة كنسق.

- Kluckhohn, Clyde and William Kelly, "The Concept of Culture". The Science of Man in the World Crisis. ed., Ralph Linton, New York: Colombia University Press, 1945, PP. 78-106.

تحليل موجز لمفهوم الثقافة لواحد من أبلغ كتب الأنثروبولوجيا.

- Krober, A.L. and Clyde Kluckhohn, "Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions". Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology (Harvard University) XLVII, No. 1, (-952),

Paperback Edition, New York, Vintage Books, 1963.
عرض موسوعى للتعريفات والاستخدامات العديدة لمفهوم الثقافة.

- Opler, Morris E. "Themes as Dynamic Forces in Culture", American Journal of Sociology, LI (1945), 197-206.
محاول هامة لتعديل اتجاه النمط عند بندكت كى يصبح قادراً على التصدر للاعتراضات التى توجه له.

- Opler, Morris E. "An Application of Theory of Themes in Culture", Journal of the Washington Academy ofSciences, 36 (1946), 137-166.
مزيد من تطوير اتجاهه الذى عرضه فى المقال السابق والخاص بالموضوعات الأساسية، مع تطبيقات محددة.

- Opler, Morris E. "Some Recently Developed Concepts Relating to Culture" Southwestern Journal of Anthropology. 4. (1948).107-22.
مقال مفيد لتوضيح مشكلة الثقافة

- White, Leslie A., The Science of Culture. New York, Farrar, Straus, 1941, Part 1.
دراسة منهجية بقلم أحد الكتاب التطوريين المحدثين.

القسم الثانى
دراسات وبحوث تطبيقية

الفصل الأول
الأنثروبولوجيا ومشكلات البيئة(*)

أولاً: العلاقة بين الإنسان والبيئة

أشرنا فى موضع سابق إلى أن البشر – موضوع الدراسات فى علم الأنثروبولوجيا – لا يعيشون فى فراغ، وإنما هم فى تفاعل مستمر مع البيئة التى يعيشون فيها. ولا تضم البيئة بالطبع مجرد الأرض، والبحر، والهواء، والعناصر الطبيعية العديدة الأخرى، وإنما تضم – فضلاً عن كل هذا – الكائنات الحية الكثيرة والمتنوعة التى تشارك الإنسان فى عالمه. ولذلك فإن أى دراسة للإنسان لا يمكن أن تستكمل مقوماتها إذا هى أغفلت هذه العلاقة بينه وبين البيئة فى كل زمان وكل مكان. ويعد موضوع دراسة آثار البيئة على البناء الجسمى للإنسان من موضوعات الاهتمام الأساسية فى الأنثروبولوجيا البيولوجية.

ولكن الملحوظ فى السنوات الأخيرة أن تلك العلاقة – بين الإنسان والبيئة– فى نواحيها الاجتماعية والثقافية بدأت تستحوذ على اهتمام كل البشر الذين يعيشون على هذه الأرض. والسبب فى ذلك قريب وواضح: فإن التطور الهائل فى التكنولوجيا قد زاد – كما سنرى تفصيلاً فيما بعد – من قدرة الإنسان على إخضاع البيئة لإرادته ورغباته واحتياجاته، فاختلت العلاقة الأزلية بينه وبين البيئة.

وفى هذا تقول دراسة لليونسكو (اليونسكو) التربية البيئية على ضوء مؤتمر تبيليس، مارس ١٩٨٣، "هناك تفاعل بين الإنسان والبيئة منذ أن ظهر النوع البشرى على الأرض. ويشكل هذا التفاعل جانباً أصيلاً من تطور الإنسان، الذى مر بمراحل مختلفة من حيث قدرته على تغيير علاقاته بالبيئة الطبيعية (الأولية) وبالبيئة الثانوية التى اصطنعها، وهى البيئة الاجتماعية والثقافية، وعلى تغيير البيئة ذاتها. وأبرز ما يميز المجتمع المعاصر عن المجتمعات التى سبقته تمييزاً

(*) كتب هذا الفصل الدكتور محمد الجوهرى.

جوهرياً فى هذا الصدد هو تسارع التغييرات التى تحدثها الثورة العلمية والتكنولوجية فى البيئة، وضخامتها، والطابع الشمولى لبعض آثارها" (اليونسكو، التربية البيئية، ص١٣).

وإذا دققنا فى طبيعة المشكلات البيئية ومظاهرها وعناصرها المختلفة، فسوف يلفت نظرنا أنها تتميز بتنوع كبير من حيث طبيعتها واتساعها ودرجة تعقيدها. فهناك الجوع وسوء التغذية، وهناك قدر هائل من التفاوت بين السكان من حيث نوعية الحياة التى يحيونها، وتدهور النظم البيئية والمناطق الطبيعية، ومشكلة التصحر (أى بوار الأرض المنزرعة وتحولها إلى أرض جدباء)، ونضوب الموارد وتبديدها، وهناك التلوث بشتى أشكاله وأنواعه وآثاره الضارة (على الجسم وعلى النفس فى الوقت ذاته)، وتدهور إطار الحياة.. وغيرها كثير من المشكلات التى تفسر لنا ذلك الاهتمام الواسع بدراسة البيئة، الذى انطلق فى الخمسينيات فى الدول المتقدمة، وصار مشكلة فى نظر البلاد النامية (ودول العالم الثالث) منذ السبعينيات، وأصبح اليوم فى التسعينيات فى المحل الأول من الاهتمام لدى المتقدمين والمتخلفين، ولدى الفقراء والأغنياء، ولدى أهل اليمين وأهل اليسار، ولدى دول الشمال ودول الجنوب، وعند الشعوب البيضاء والصفراء والسوداء.. إن صيحات الإنذار من أخطار البيئة باتت اليوم مسموعة فى كل مكان، وبكل اللغات، وعلى كل المستويات.

ومع أن الجميع يصرخون من مشكلات البيئة، إلا أنه طبيعى أن تلك المشكلات تتباين من مجتمع إلى آخر. حقيقة أن علاقة الإنسان مع البيئة قد دخلت فى طور اختلال شديد، ولكن مظاهر هذا الاختلال عند الفقير غيرها عند الغنى كما سنرى. فهناك بعض أنواع المشكلات البيئية التى تكثر فى البلاد الصناعية، والبعض الآخر الذى يكثر فى البلاد النامية.

وتواجه البلاد النامية فى مجال البيئة نوعين من المشكلات: تلك التى تعزى إلى التخلف، وتلك التى تنجم عن ضعف السيطرة على التنمية. فظروف المعيشة السيئة، سواء من الناحية الغذائية أو الصحية، وانحسار مساحات الغابات، وتناقص خصوبة التربة، وكذلك ضعف إنتاجية العمل البشرى من جراء المرض وسوء التغذية، كلها عوامل ترتبط فى أكثر الأحيان بعدم كفاية التنمية، أى بقصور عمليات التنمية فى بعض الجوانب.

ويؤكد تقرير اليونسكو المشار إليه أن البؤس يزيد بصفة خاصة من ضعف قدرة البلاد على التصدى لما يواجهها من مشكلات فى الأجل القصير، مثل الكوارث الطبيعية أو التلوث بالبترول فى مناطق صيد الأسماك، أو فى الأجل

الأطول مثل التصحر.

وفى البلاد التى تشهد نمواً اقتصادياً أفضل من النوع السابق، والتى يمكن القول أنها تقف فى مرتبة وسط بين الدول الفقيرة والدول الغنية المتقدمة، ويمكن تجاوزاً أن نعتبر مصر بلداً من هذا النوع.. فى مثل هذه البلاد نجد أن سياسات التنمية تعتمد على تخطيط جزئى، مشتت (أى ليس متكاملا)، وقصير الأجل، وتستهدف زيادة الربح إلى أقصى حد ممكن. ومثل هذه السياسات التنموية قلما تكون قادرة على أن تكفل صيانة النظم البيئية والحفاظ عليها من التدهور.

أما البلاد الصناعية المتقدمة فتواجه نوعاً مختلفاً من المشكلات المعقدة المترتبة على استخدام الاختراعات والتجديدات العلمية والتكنولوجية فى مجالات الإنتاج والخدمات. ولكن هذه البلاد لا تضع فى الاعتبار الأول من اهتمامها ما قد تحدثه هذه التجديدات فى البيئة من تأثيرات أكثرها سلبى وضار. ومن أمثلة تلك المشكلات: التلوث الناجم عن الصناعات الجديدة، والاستغلال المفرط للموارد الذى قد يصل إلى حد تبديد تلك المواد، والمشكلات الاجتماعية الثقافية التى تتميز بها الحياة فى المدن الكبيرة.. وغيرها كثير.

ويلاحظ تقرير اليونسكو المشار إليه، يلاحظ بصفة عامة أن تلبية مختلف الحاجات البشرية، مقترنة بالإفراط فى استهلاك الموارد وبنمو سكانى سريع، قد أحدثت ضغطاً متزايداً على البيئة، وذلك إما بصورة مباشرة عن طريق الإفراط فى استغلال الثروات غير المتجددة والطاقات الإنتاجية، أو بصورة غير مباشرة عن طريق إنتاج كميات هائلة من الفضلات والمخلفات تفوق قدرة البيئات الطبيعية على الاستيعاب والتنقية، بحيث أصبحنا نشهد – نتيجة لذلك – عملية انقراض متسارعة لأنواع كثيرة من الحيوانات والنباتات. ومن جهة أخرى فإن استخدام منتجات العمل البشرى وتوزيعها، والأشكال المتبعة للتنظيم الاجتماعى على الصعيد الوطنى والدولى قد أدت فى حالات عديدة إلى دفع جماعات بشرية كبيرة إلى هاوية الفقر والاغتراب عن الثقافة التى يعيشون بداخلها. ويعانى سكان الكثير من المجتمعات سواء تلك المتوسطة النمو أو المتقدمة مما أسميناه التلوث المادى والاجتماعى والنفسى وآثاره الضارة والتى تتمثل فى ضغوط عديدة على الحياة اليومية للمواطنين، وتنجم – مثلا – عن الازدحام، وتدهور المناظر والمواقع الطبيعية، والممارسات التمييزية فى مجال الإسكان، وتأثيرات الدعاية والإعلان... إلخ.

وقد بدأت البشرية تدرك اليوم مدى فداحة هذه الأضرار، وما تؤدى إليه من خسائر وأضرار، وبدأ المختصون من العلماء ورجال السياسة تقييم نتائج بعض

الكوارث التى تساعد على تخيل ما يمكن أن تحدثه كوارث أفظع منها، نتــذكر مثلاً غرق إحدى الغواصات النووية السوفيتية فى المحيط المتجمــد الشــمالى، وانفجار مفاعل تشيرنوبيل، وانفجار مصنع الغازات فى الهند الذي ذهب ضحيته آلاف الأشخاص... إلخ. وأصبحنا ندرك اليوم أن الكثير من الأنشطة البشــرية يمكن أن تؤدى إلى عواقب وخيمة لا يمكن تداركها أحياناً، ونعلم أنه لا يمكن أن يتضاعف البشر وتزداد المساحات والموارد والآلات إلى ما لا نهاية. كما اتضح بكل جلاء أن بعض الأضرار التى تصيب البيئة يمكن أن تنتشر فــى منــاطق واسعة جداً (كتلوث البحار، مثلما حدث فى خلال حرب الكويت)، بل وأن تمس الكوكب الأرضى بأكمله (كالتلوث بالإشعاع).

صحيح أن الإنسان استطاع أن ينمى موارد المحيط الحيــوى ويســتخدمها لرفاهيته، بيد أن هذا التطور قد استهدف، منذ القرن التاسع عشر، الحصول على فوائد مباشرة دون أن يأخذ الإنسان فى الحسبان أن يتنبأ بعواقب وآثار أنشــطته تلك على البيئة فى المدى البعيد. ويبدو أن هذه "الأزمة الإيكولوجية" مرتبطة فى حقيقتها بأسطورة سيطرة الإنسان على الطبيعة. ذلك أن التركيــز علــى قــدرة الإنسان على إخضاع البيئة وعلى حل جميع المشكلات قد أسهم فى خلق الوضع الخطير الذى نجد أنفسنا فيه الآن.

هذا التفكير كان بمثابة الأساس الثقافى الــذى نشــأ عنــه تصــور تقنــى – اقتصادى – نفعى للعالم، يرى أن النمو له القيمة المطلقة باعتبــاره الســبيل الأوحد لتحقيق التقدم الاجتماعى. واعتبرت الإنتاجية قيمة سامية من حيث أنهــا لا تتمثل فقط فى زيادة السلع المادية، وإنما هى تعنى كــذلك تعمــيم ســيطرة الإنسان على الطبيعة. وفوق ذلك فإن مفهوم الإنتاجية لا ينطبق علــى الغــذاء والملبس والمسكن فحسب، بل يخص أيضاً صنع الأسلحة والمتفجرات والســلع غير الضرورية، وتدمير المنتجات التى تعتبر من ضروريات الحياة الأساســية تدميراً مبعثه مسايرة منطق السوق الدولية الذى يتخذ فى كثير من الأحيان طابعاً لا إنسانياً. ويحق لنا أن نتساءل – مع تقرير اليونسكو عن البيئة – بعد هذا كله: ما هى غاية زيادة الإنتاجية؟ وأن نتساءل عما إذا لم يكن النمو بلا ضابط هــو السبب فى شتى الأضرار التى تصيب البيئة.

وفيما يلى نلقى نظرة على ظروف البيئة فى العالم الثالث.

* * *

ثانياً: المخاطر البيئية فى العالم الثالث(*)

تعانى بلاد العالم الثالث من عديد من المشكلات والظروف البيئية التى تسهم بدورها فى تعويق جهود التنمية، أو فى دعم الأوضاع المتخلفة، وبعض تلك الظروف البيئية مما يمكن التغلب عليه تماماً، أو التخفيف منه على الأقل، ولكن ذلك يتطلب فى جانب منه الاستعانة بالتكنولوجيا الحديثة. ومع ذلك فإنه حتى مع توفر التنظيم الفعال والتمويل الكافى فإن النجاح النهائى لمثل هذه الحلول يتوقف على نوعية الكوادر البشرية الموجودة. ونحن نعرف للأسف أن الموارد البشرية فى أغلب بلاد العالم الثالث محدودة إما فى العدد أو فى الإعداد أو فى كليهما معاً. وهذه قضية أخرى على أية حال.

وتتميز البلاد النامية القريبة من خط الاستواء بعديد من الخصائص والظروف الطبيعية المتنوعة، ولكنها تشترك جميعاً فى خاصية أساسية. فالطاقة الشمسية التى تعد المورد الذى تعتمد عليه كل الإنتاجية البيولوجية اعتماداً كلياً، متاحة بشكل كبير على مدار العام. وتعد الطاقة الشمسية ضرورية للتمثيل الضوئى ونمو النبات، وتؤدى المركبات العضوية التى تتولد بناء على ذلك إلى المحافظة على النشاط والنمو داخل المملكة الحيوانية.

بنفس القدر تعد المياه أمراً حيوياً للنمو البيولوجى. والمعروف – جغرافياً – أن البلاد النامية تختلف فيما بينها اختلافاً شديداً من حيث توفر المياه. ففى المناطق المدارية الرطبة – على الأقل – نجد أن المياه الوفيرة اللازمة للنمو البيولوجى متاحة على مدار العام أو فى معظمه. على أن هذه الظروف المناخية ليست خالية تماماً من المشكلات. فبجانب توفر المياه كثيراً ما تسقط أمطار مدارية غزيرة على تلك المناطق. والخطر هنا يكمن فى احتمال أن تتلف التربة بسرعة عندما تمهد الأرض للزراعة، أى عندما تزال عنها الحماية الطبيعية التى تتوفر لها من خلال نمو النباتات. ويمكن التقليل من حجم هذا الخطر من خلال تبنى نظم للزراعة تقلل من درجة تعرية التربة، أو من خلال تمهيد الأرض بشكل منحدر بحيث تبدو متدرجة. ومع ذلك فإن الأرض، خاصة فى مناطق كثيرة التضاريس، تظل معرضة للخطر. فالآثار المترتبة على إهمال الأرض فى الماضى تبدو واضحة فى منطقة الانديز (فى كولومبيا) والاكوادور (فى أمريكا الجنوبية) حيث أصاب التلف مساحات كبيرة من الأرض.

(*) نقلاً عن ميشيل ايدن، المخاطر البيئية فى العالم الثالث، منشور فى محمد الجوهرى، على ليلة وأحمد زايد، تنمية العالم الثالث. الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤، ص ص ٣٥٣-٣٦٤.

ونصادف، فضلاً عن هذا، أشكالاً أخرى من مشكلات التربة التى تؤدى إلى قصورها وتدهورها فى المنطقة المدارية الرطبة. فلقد أدت عمليات التحلل والغسيل المستمرة لسطح الأرض – خاصة فى أراضى السهول القديمة من أفريقيا وأمريكا الجنوبية – إلى وجود نوع من التربة منخفض الخصوبة، بالرغم من نمو النباتات الكثيفة فيها. ونلاحظ فوق هذا أن المواد المغذية للنباتات فى هذه التربة تتحلل بسرعة إذا ما تم تطهير هذه الغابات (أى إزالة أشجار النباتات من أجل زراعة الأرض مكانها).

ومن الممكن زراعة محاصيل غير كثيفة في هذه المناطق، ولكن محاولة تطوير أى شكل من أشكال الزراعة الأكثر تقدماً من ذلك قد تؤدى إلى بعض المشكلات، إذ تتطلب مثل هذه المحاولة استخدام بعض المخصبات قبل استخدام الأرض فى الزراعة استخداماً مكثفاً.

ويمكن أن نصادف فى أجزاء أخرى من المناطق المدارية الرطبة، كما هو الحال فى غينيا الجديدة وأندونيسيا، تربة غرينية وبركانية خصبة. وتزرع مثل هذه الأرض فى الغالب زراعة مكثفة بالمحاصيل التقليدية، غير أنها ليست على درجة عالية من الخصوبة، بحيث يمكن الاعتماد عليها اعتماداً أكثر كثافة فى المستقبل.

أما فى المناطق شبه المدارية فتسيطر ظروف بيئية مختلفة عن تلك التى ذكرناها تمام الاختلاف. فالأمطار قليلة من حيث كميتها، ولكن الأخطر هو تذبذب كمية الأمطار التى تسقط من عام إلى آخر. ومن هنا تعانى هذه المناطق من مشكلات نقص المياه، التى تحد بشدة من الإنتاج المحصولى وتربية الماشية.

ويمكن أن تنتشر فى هذه المناطق الزراعة الفصلية الجافة، ويتم التغلب على المشكلة في بعض الأماكن – خاصة فى الأرض الغرينية على ضفاف الأنهار الكبرى – عن طريق الزراعة المعتمدة على الرى. ونحن نعرف أن الفلاحين يزرعون الأرض عن طريق الرى منذ أزمان بعيدة فى وادى النيل ووادى الأندوس، بل إن الفرصة متاحة لمزيد من استغلال الأرض فى هذه المناطق من خلال جلب المياه من الأنهار أو من باطن الأرض.

ومع ذلك فإن الزراعة التى تعتمد على الرى يمكن أن تواجه بعض الصعوبات، فلقد أدى الإسراف فى استخدام مياه الرى فى وادى الأندوس فيما مضى إلى إثقال التربة بالمياه والملوحة، مما أدى إلى فشل المحاصيل وتلف الأرض. ولم يتيسر التغلب على مثل هذه المشكلات تغلباً تاماً كاملاً من خلال مشروعات الرى التى نفذت فى السنوات الأخيرة.

وتعانى مناطق أخرى من البلاد شبه المدارية من فترات جفاف موسمية، يمكن أن يتسبب عنها بعض المشكلات للأهالى من البدو أو من المشتغلين بالزراعة على حد سواء، أى أنها يمكن أن تصيب المجتمع بأكمله. فلقد أدت سنوات الجفاف مؤخراً فى مناطق من غرب أفريقيا - مثل مالى والنيجر - إلى نقص فى الغذاء وإلى حرمان بشرى مروع. وتؤدى مثل هذه الظروف المناخية إلى مضاعفة المشكلة القائمة بالفعل والمتمثلة فى زحف الصحراء نحو الجنوب فى هذه المنطقة.

ونلاحظ فضلاً عن هذه القضية أن تنمية الأرض تتأثر بعوامل بيولوجية مختلفة. ويرتبط أحد هذه العوامل بنوعية التركيب المحصولى، وأنواع الماشية المستخدمة. وبالرغم من أن كثيراً من أنواع الماشية المستخدمة الآن تتحمل الظروف البيئية المحيطة أو تتحمل المعاملة القاسية، إلا أنها غير منتجة بالمقاييس الاقتصادية المتحققة فى مناطق أخرى من العالم. فنجد الماشية فى القرى الهندية أو فى مزارع فينزويلا قد استطاعت أن تتكيف بصعوبة مع ظروف المعيشية الشاقة فى بيئات مناخية غير ملائمة، ولكنها ليست قادرة على إنتاج اللحم أو اللبن بنفس كفاءة نظيرتها فى أوروبا. وبالمثل نجد أنواعاً كثيرة من المحاصيل التى استطاعت التكيف مع نوعيات فقيرة من التربة ومع المناخ الرطب المتقلب، ولكنها لا تعطى عائداً وفيراً أو مجزياً بالنسبة لغلة الفدان.

ولقد بذلت محاولات متنوعة، ومن جانب جهات عدة، وعلى امتداد سنوات طويلة نسبياً، لتحسين هذا الموقف المتدهور فى البلاد النامية. ويمكن القول أنه أمكن تحقيق بعض التقدم الطفيف فى هذا السبيل. فلقد تركت عملية التهجين بين السلالات الجيدة من الأبقار المستوردة والأبقار المحلية بعض الآثار الإيجابية على الإنتاجية فى مراعى السافانا فى أفريقيا وأمريكا الجنوبية. وظهرت بعض المحاولات فى أماكن أخرى لإنشاء مراع جيدة لتربية الحيوانات. ولقد ارتبطت بعض مظاهر التقدم فى العالم النامى بتطوير المحاصيل الأساسية التى يعتمد عليها الأهالى فى طعامهم، خاصة تطوير إنتاجية القمح والذرة والأرز. فقد ارتفعت إنتاجية الأرز فى السنوات الأخيرة فى بلاد مثل الفلبين وكمبوديا ومصر. وتحاول بلاد أخرى تجربة زراعة محاصيل جديدة يتوقع منها أن تحقق محصولاً أكبر.

١- الآفات والأمراض والصحة

تشكل الآفات والأمراض مشكلة كبيرة للمتخصصين فى الزراعة. فكلما تحقق تقدم تكنولوجى، وكلما تزايد الاهتمام بإدخال محاصيل جديدة، واستخدام

المخصبات الكيميائية ومياه الرى، كلما تزايدت أخطار الآفات والأمراض التى تصيب المحاصيل والماشية. فنجد أن مرض انتفاخ البراعم الذى يصيب شجرة الكاكاو، ومرض الصدأ الذى يصيب شجرة البن يتسببان فى تدمير المحاصيل النقدية فى المناطق المدارية. ولكن هناك أمور أخطر من ذلك عندما تصيب كارثة الآفات المحاصيل التى يعتمد عليها الشعب فى غذائه اليومى الرئيسى، مثل مرض التليف فى الأرز، وحشرة الساق التى تصيب الذرة، فهذه آثارها أشد خطراً لأنها تتجه إلى تدمير إنتاج الغذاء المحلى.

وتتسبب حشرات مثل الجراد فى إتلاف أو تدمير المحاصيل فى الحقل. بينما تتسبب الفئران فى تدميرها أثناء تخزينها. ويحتاج الأمر فى الحالتين إلى رقابة مستمرة على المحاصيل. ولكننا نجد أنفسنا هنا أمام معادلة صعبة تقوم على ضرورة الموازنة بين الانتباه للخطر، والرشد فى استخدام المبيدات ووسائل المكافحة. ولابد من الحذر الشديد إذ إن الاستخدام الخاطئ للمبيدات - مثلاً - يمكن أن يؤدى إلى نتيجة عكسية من خلال خلخلة التوازن الطبيعى بين مختلف أنواع الحشرات التى تعيش فى الحقول.

ومن الآثار التى يمكن أن تترتب على ذلك تزايد حجم الحشرات الصغيرة. ولا تؤدى المبيدات إلى قتل الآفة فقط، وإنما يمكن أن تؤدى إلى قتل الحشرات التى تتغذى على هذه الآفة، والنتيجة مزيد من الخسارة فى المحصول.

ومن البديهى أن الأمراض التى تصيب الحيوانات تؤثر تأثيراً خطيراً على إنتاجيتها سواء من اللحم أو اللبن. ففى أفريقيا المدارية تتسبب ذبابة التسى تسى Tsetse فى نقل مرض الفيل الذى يصيب الماشية، الأمر الذى يترتب عليه تعذر بقاء الحيوانات فى مناطق متسعة، ومنع ذلك كلية فى كثير من الحالات. ويمكن أن يزداد حجم المشكلة عندما تكون المراعى مفتوحة، ففى هذه الحالة يصعب التحكم فى الأمراض التى تصيب القدم أو الفم.

يتضح من هذا العرض السريع أن العوامل البيئية والبيولوجية يمكن أن تؤدى إلى الحد من إنتاجية الأرض. ومعروف أنه يمكن التغلب على المشكلات إلى حد بعيد من خلال استخدام التكنولوجيا الحديثة. غير أن معدل التقدم فى هذا الصدد يتوقف - كما ذكرنا فى صدر هذا الفصل - على طبيعة السكان المحليين وإمكانياتهم. فالحالة الجسمية لهؤلاء السكان واتجاهاتهم المعرفية والثقافية ذات أهمية حيوية فى هذا المجال. فالحالة الغذائية للسكان تؤثر على نشاطهم الجسمانى وعلى قدراتهم على المبادأة، ومن ثم على قدراتهم على تحقيق التنمية.

فالطاقة اللازمة للشخص النشط تختلف باختلاف وزن الجسم، ودرجة الحرارة، وكمية العمل الذى يقوم به. ولكننا نجد فى البلاد النامية أن كمية الطاقة لدى كثير من الناس تقل عن الحد الأدنى المطلوب. وتشير التقديرات الأخيرة فى الهند - على سبيل المثال - إلى أن ربع السكان يقعون فى هذه الفئة، أى التى تقل كمية الطاقة التى تحصل عليها عن الحد الأدنى المطلوب.

وهناك أيضاً مشكلة نقص أنواع معينة من العناصر الغذائية، أبرزها نقص البروتين، أو الحديد، أو الفيتامينات. وتتفاقم المشكلة بوجه خاص عندما يكون الأطفال بالذات هم ضحايا هذا النقص فى بعض العناصر الغذائية الأساسية. من هذا نقص البروتين بصفة عامة، ولدى الأطفال بصفة خاصة، فى المناطق التى تعتمد فى طعامها الأساسى على المحاصيل غير الغنية بالبروتين كالكاسافا (نبات له جذور غنية بالمواد النشوية)، واليام (نبات يشبه البطاطس)، والبطاطس.

ويرتبط نقص البروتين فى مناطق أخرى بنقص السعرات الحرارية، الأمر الذى يحد من امتصاص الجسم للبروتين. ولقد أوضحت بيانات منظمة الأغذية والزراعة التابعة للأمم المتحدة أن أكبر معدل لنقص الغذاء يوجد فى دول الأندين (المقصود بها دول: بوليفيا، وشيلى، وكولومبيا، والاكوادور، وبيرو، وفينزويلا، وكلها فى أمريكا الجنوبية)، وفى المناطق شبه الجافة فى أفريقيا والشرق الأوسط، وبعض المناطق ذات الكثافة السكانية المرتفعة فى أسيا.

وتؤثر الأمراض والأوبئة بطبيعة الحال على نشاط السكان وكفاءاتهم الجسمية، كما أن أوجه النقص العديدة فى الغذاء تزيد من قابلية الإنسان للإصابة بالمرض بصفة عامة. ومن العوامل التى تزيد من احتمالات الإصابة بالمرض فى البلاد النامية عدم كفاية الأساليب الطبية الوقائية، خاصة فى المناطق الرطبة، حيث تنمو الميكروبات الحاملة للمرض بسرعة فائقة. ويترتب على ذلك وجود كثير من الأمراض - تتراوح بين الحصبة والانفلونزا - اللذين يصيبان السكان المحليين الذين يقفون أمامها وأمام غيرها قليلى الحيلة، إلى المخاطر الأكثر انتشاراً والأشد فتكاً مثل الملاريا، والدوسنتاريا، والسل، والكوليرا وغيرها. ولاشك أن هذه الأوضاع تستلزم الحذر المستمر، حتى فى تلك الأقطار التى شهدت تقدماً فى التعامل مع مثل هذه الأمراض. فقد أكدت التقارير القادمة من فيتنام أن الحفر المليئة بالمياه والتى أحدثتها القنابل تهيئ مكاناً مناسباً لتكاثر بعوض الملاريا.

ويمكن أن تؤدى ظواهر مشابهة فى أماكن أخرى أو سوء إدارة خدمات الطب الوقائى فى هذه الأماكن إلى ظهور الأمراض.

وليست هناك حتى الآن آراء قاطعة علمياً حول مدى تأثير الظروف المناخية على الأنشطة البشرية. فمن الشائع أن ينظر إلى الطقس الحار والطقس الرطب على أنهما يؤديان إلى وهن الجسم، وفتور النشاط الإنسانى بصفة عامة.

ولكننا يجب أن نأخذ هذا الحكم بحذر شديد، فالطقس المدارى لا يؤدى إلى تقليل قدرة الإنسان على الإنجاز الجسمانى والعقلى إلا حيث تكون الصحة متدهورة، وحيث يتسم التكيف الثقافى بالقصور والنقص. فالطقس فى حد ذاته لا يؤدى إلى إضعاف القدرة على العمل الجسمانى والعقلى، وإنما هناك عوامل اجتماعية وثقافية تمثل الأسباب الرئيسية وراء ضعف النشاط هذا، ويصبح الطقس فى مثل هذه الحالة عاملاً ثانوياً وليس أولياً أو أساسياً.

٢- العوامل الثقافية

لاشك أن مواجهة هذه الأخطار البيئية التى تطبق على أبناء البلاد النامية من فوقهم ومن تحتهم ومن حولهم، تتطلب قدرات ثقافية معينة، تسمح لهم بالتماس العون أو البحث عن حل رشيد ناجح لكل تلك الكوارث أو لبعضها على الأقل.

فاقتلاع أشجار الغابات وزراعة أرضها يتطلب طرقاً معينة – يحددها العلم الحديث – تحفظ تربة تلك الأرض من التدهور، ويحول بالتالى دون خطر التصحر القاتل الذى يدمر الحياة بأنواعها: الإنسان والنبات والحيوان. ثم إن استخدام المياه استخداماً رشيداً، سواء فى الرى أو فى الصرف، يتطلب هو الآخر حلولاً جديدة. ومواجهة كل تلك الأمراض القديمة والجديدة تتطلب وعياً بمبادئ علم الأمراض، وأساليب الوقاية، وإيماناً بالعلم، وأسلوباً جديداً فى النظر إلى الكون والوجود، لا يقوم على الاستسلام والتواكل، ولكنه يؤمن بالعلم والعمل الرشيد، ولا يعتمد على فردية الحل، وإنما على كفاءة التنظيم... إلخ. الخلاصة أن مواجهة كل تلك الأخطار والمشكلات البيئية يتطلب تغييراً فى الكثير من أساليب الفكر والعمل التقليدية المتوارثة، والانفتاح على مفاهيم وأساليب فى العمل وعوالم فكرية جديدة انفتاحاً رشيداً مسئولاً وليس انفتاحاً سائباً بلا قيود ولا ضوابط. إن مجرد التطلع إلى أساليب جديدة للحياة والعمل يتطلب الإطلاع على قدر كاف من الأساليب الموجودة عند الآخرين.

وبحوث التجديد وانتشار الأفكار المستحدثة فى الأنثروبولوجيا الثقافية تزودنا بالكثير فى هذا سبيل، مما يمكن أن يصلح لكى يفيد منه أبناء البلاد النامية. فقد واجهت محاولات تطوير الأساليب الزراعية التقليدية فى المناطق الريفية – على سبيل المثال – بعض الصعوبات، وذلك بسبب عدم رغبة الزراع فى التغيير.

ويتبنى البعض وجهة النظر القائلة بأن الظروف الاجتماعية السائدة لها تأثير عكسى على قدرة الزراع على التنمية. فنجد مثلاً أن المزارع الذى يعيش عند حد الكفاف يعانى من نقص وتدهور الصحة والفقر إلى درجة لا يستطيع معها أن يدرك بوضوح مدى سوء الحالة التى يعيش فيها وأن يستوعب احتمال حدوث التغيير. فاتجاهه ينحو نحو الاستسلام واليأس، وهو أمر يدعمه نقص التعليم والجهل بالعالم الواقع خارج الدائرة الاجتماعية والثقافية المحيطة بهذا الإنسان. وقد طور وجهة النظر هذه بعض الباحثين الذين تصدوا لدراسة المجتمع الريفى فى فينزويلا. فالمجتمعات الزراعية المتخلفة والمحرومة تقاوم التغيير، بالرغم من فرص التنمية التى تتيحها المؤسسات الزراعية الحكومية هناك.

ويمكن أن نجد فى أماكن أخرى ارتباطاً بين مقاومة المجتمعات الريفية للتغير وبعض الظروف والأوضاع الاقتصادية. فقد يفهم المزارع مضمون التغير المقترح، ويقتنع به، ولكنه لا يبدى رغبة فى تنفيذه والأخذ به، بسبب ما ينطوى عليه ذلك من مخاطرة. فقد يجلب تبنى أسلوب جديد لاستخدام الأرض بعض المخاطر إلى جانب ما يحققه من فوائد ومنافع، الأمر الذى يقلل من درجة الإحساس بالأمان التى تشعر بها الأسرة والتى تدعمها الممارسات التقليدية. وقد أمكن – مثلاً – تشجيع المزارعين فى الهند على زراعة أنواع من بذور الشعير تعطى عائداً وفيراً، وكان استخدام تلك البذور الجديدة ينطوى على ظرف ضرورى: هو أن يستدين المزارع مبلغاً من المال لتغطية تكاليف زراعة عدد قليل من الأفدنة. وفشل المحصول فى هذه الحالة لا يعنى فقط فقدان مصدر الطعام، وإنما يعنى إلى جانب هذا الوقوع فى الدين، الذى قد يحتاج إلى سنوات طويلة لتسديده. فالمخاطرة الاقتصادية تتطلب روحاً معينة (عنصر ثقافى)، كما تتطلب حداً معيناً من القدرة الاقتصادية يسمح للشخص المجدد بتحمل آثارها دون أن يدمر وجوده تماماً (عنصر مادى اقتصادى).

وليس هناك من سبيل واحد لمواجهة مثل هذه المشكلات الثقافية، بل هناك أكثر من اجتهاد، ولكل منها مزاياه وعيوبه، ولكن من المؤكد أن التفاؤل ممكن والنجاح ليس مستحيلاً. فهناك مثلاً من يربط النجاح فى مواجهة هذه المشكلات بالمساعدات الخارجية الفعالة التى يصاحبها نمو في الوعى بالعالم الخارجى. هذا فى الوقت الذى أكدت فيه دراسات أخرى ارتباط عملية التخلف بوجود المساعدات الخارجية، وارتباط التنمية بالنجاح فى تحقيق اكتفاء ذاتى داخلى. وأعتقد أنه ليست كل مساعدة خارجية شراً كاملاً، فهناك مؤسسات خارجية يمكن أن تستهدف المساعدة فعلاً، وهناك أخرى لا تستهدف سوى الاستنزاف ونهب

الثروة. ولقد نضجت شعوب العالم الثالث وأصبحت من القدرة بحيث تستطيع فرز هذا من ذلك، وبالتالي تستطيع أن تختار لنفسها بنفسها ما يلائم ظروفها ويدفع بمجتمعاتها إلى الأمام.

ولكن المهم أن نتفق عند هذه النقطة على مبدأ عام هو أن المشكلات الثقافية ما تزال تقف – في كثير من المناطق النامية – حجر عثرة في سبيل تنمية الأرض على نحو يجعل استخدامها أكثر إنتاجية. وهذا إنما يمثل تعطيلاً للتقدم يماثل تماماً التأثير السلبي للظروف البيئية غير المواتية التي عرضنا لجانب منها.

ويمكن أن نصادف موقفاً مشابهاً فيما يتعلق بتنمية الأنشطة الخاصة بالأعمال الحرة، سواء كانت أعمالاً فردية أو تعاونية. فيمكن أن تبوء بالفشل محاولة إنشاء مستودع تجاري محلي أو تشغيل شاحنات النقل الجديدة بسبب نقص الطاقة أو نقص الخبرة، أو بسبب العادات الاجتماعية التقليدية والصراع بين الالتزامات المحلية والمبادئ الأساسية التي يفرضها العمل الحر الحديث.

ومما لاشك فيه أنه قد أمكن تحقيق بعض التقدم في كثير من المناطق النامية برغم الصعوبات الكثيرة التي عرضنا لطرف منها. فقد أدى الحد من انتشار الأمراض في بعض المناطق المدارية الرطبة إلى امتداد العمران والزراعة إلى مناطق كانت خاوية من قبل. كما أدي استخدام البذور المحسنة، والأسمدة الكيماوية في شبه القارة الهندية إلى زيادة إنتاج محصول القمح والأرز زيادة ملحوظة (وصلت أخيراً إلى حد الاكتفاء الذاتي). وفي أماكن أخرى أدت عمليات تمهيد الطرق ودخول التسهيلات التجارية إلى المناطق الريفية إلى تسهيل عملية الانتقال من اقتصاديات المعيشة إلى الاقتصاديات النقدية.

ولم يتأكد بعد ما إذا كان هذا التقدم يمكن أن يستمر بسرعة خلال العقود القادمة، فالزيادة السكانية في العديد من المناطق النامية تلتهم أي زيادة في الإنتاج (على أساس متوسط نصيب الفرد)، الأمر الذي لا يدعو إلى المزيد من التفاؤل. ولهذا يذهب البعض إلى أن تنظيم الأسرة سوف يساهم بدرجة كبيرة في حل مشكلة الحصول على الطعام وتوفير فرص وإمكانيات الحياة الأخرى لسكان البلاد النامية. ولكن مازالت سياسات تنظيم الأسرة تعاني من المعارضة والرفض، أو التجاهل والاستخفاف في كثير من الأماكن. وقد دعا هذا الموقف إلى تسخير الموارد والإمكانيات الدولية (من خبرة فنية وعلمية، وتمويل، وأدوية، وإمكانيات مادية... إلخ) في مواجهة هذه المشكلة للحد من الآثار المدمرة للزيادة السكانية في بعض البلاد.

٣- التنمية هى الحل

أياً كانت الأساليب والسياسات المطبقة لتحقيق التنمية فى البلاد النامية، فإن هناك اعتبارين أساسيين يجدب أخذهما فى الحسبان:

الأول: إذا كنا نريد استغلال إمكانيات البيئة وتجنب عوامل تدهورها، فإن التنمية يجب أن تتم فى اتجاه تعظيم الجوانب الإيجابية فى البيئة وتقليل جوانب القصور والسلبيات البيئية إلى أدنى حد ممكن.

الثانى: إذا أردنا أن نحقق تقدماً منظماً، فإن التكنولوجيا يجب أن تستوعب داخل الثقافة القائمة، وأن يصفى الخصام بينهما، بحيث تتحول الثقافة التقليدية إلى ثقافة دينامية متحركة، ويضع المجتمع يده على بداية طريق التقدم والنمو المضطرد.

ولاشك أن هذين الاعتبارين لهما أهمية عظيمة فى البلاد النامية، كما أن لهما نفس الأهمية فى المجتمع الحديث بصفة عامة، فمواجهة مشكلات البيئة ليست أزمة المجتمع المتخلف وحده، ولكنها أزمة المجتمع الإنسانى المعاصر كله. ولكن تظل الظروف البيئية فى البلاد النامية أكثر مأساوية من تلك الظروف فى البلاد الصناعية المتقدمة، التى تسخر إمكانياتها المادية والتكنولوجية والثقافية فى مواجهة الكوارث البيئية التى خلقتها بفضل ازدياد سيطرتها على تلك البيئة. ولذلك نؤكد أن تنمية الدول الفقيرة تحتاج إلى جهد فائق. يجب أن يوجه إلى التحكم المناسب على الأقل فى الموارد البشرية والظروف البيئية الأساسية.

الفصل الثانى

دراسة العشوائيات فى المجتمع المصرى(*)

مقدمة

تشكل أنماط العمران غير الرسمى "المناطق العشوائية" نسقاً متكاملاً أوجدته مجموعة من الظروف الاجتماعية، تعتبر الحاجة لتوفير المأوى أولها. ثم يأتي القطاع الاقتصادي غير الرسمي كنتاج لنشأة هذه التجمعات البشرية، وتبدأ عملية تفاعل عضوى بين مختلف أبنية هذه التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية تؤدى لمزيد من نمو وتضخم هذه الظاهرة التى أصبحت لها قوانينها الخاصة المتبلورة، والتى يمكن رصدها واستخدامها كمؤشر للعمل على حل هذه المشكلة الآخذة فى التفاقم بشكل سريع، يفوق إمكانيات البنية الأساسية للمدينة، ويتسبب فى إهلاكها، مما يعنى المزيد من التكاليف بدون فائدة، بالإضافة لتحول هذه المناطق إلى بؤر لتوطن الجريمة والأنشطة غير المشروعة.

وتعتبر العشوائيات أحد البدائل التى فرضت نفسها لحل مشكلة الإسكان بالنسبة لفئة محدودى الدخل من سكان الحضر فى كثير من الدول النامية. وتلعب خبرات هؤلاء الأفراد عبر الزمن دورا فى تشكل العشوائيات ونموها فى المدن، حيث يتم نقل هذه الخبرات من جماعة إلى أخرى. كما تلعب الخصائص الفيزيقية والاجتماعية والسياسية والقانونية، وكذلك الأولويات، والتفضيلات، والثقافة، والموارد المتاحة دورها فى تشكيل ونمو هذه العشوائيات.

ولذلك فإن أنماط العشوائيات تختلف من منطقة لأخرى تبعاً لتنوع هذه العوامل المختلفة، سواء المرتبط منها بالمكان أو بالأفراد، بل إنها قد تختلف فى منطقة واحدة تبعاً لاختلاف سكانها من حيث تلك الخصائص. ولذلك فإنه لا يمكن النظر إلى قضية العشوائيات بمعزل عن هذه العوامل، سواء عند محاولة تعريف العشوائيات، أو تصنيفها، أو فهم ظروف نشأتها، أو محاولة دراستها، أو طرح البدائل المختلفة لحل المشكلة.

وفى ضوء هذه الحقائق نجد أنفسنا نتحدث عن أنماط مختلفة للعشوائيات وليس نمطاً واحداً. فما قد يسرى من حيث التعريف أو النشأة أو التصدى فى منطقة مثل منشأة ناصر، يختلف بالضرورة عن عزبة أولاد علام، ويختلف

(*) كتبت هذا الفصل الدكتورة هناء الجوهرى.

أيضا عن عزبة الوالدة وبولاق. فالأولى أرض صحراوية "وضع يد" غير مخططة، جاء إليها المهاجرون من الريف ومن قلب مدينة القاهرة القديمة. والثانية أرض زراعية ملك الأوقاف مخططة استقر بها المزارعون الذين كانوا يعملون فى أحد القصور الملكية القريبة منها. والثالثة أرض إصلاح زراعى مقسمة لأغراض الزراعة، وكان يتم تأجيرها لهذا الغرض، إلا أن مؤجريها قاموا بالبناء عليها بغرض السكنى. أما الرابعة فهى أرض زراعية أغلبها ملكية خاصة للأفراد ولكن تم البناء عليها بشكل غير رسمى، وغير مخطط عمرانياً.

وهناك بالإضافة لذلك نمط آخر من العشوائيات، يخرج عن نطاق هذه الدراسة ولكن لابد من الإشارة إليه. ويتمثل هذا النمط، رغم وجود تنوعات فى إطاره أيضاً، فى نمط الإسكان العشوائى الراقى. وهو عشوائى لأنه ينطوى على أحد محددات العشوائية أو بعضها، كأن تكون الأرض غير مخططة عمرانياً، أو تكون أرضاً زراعية غير مسموح بالبناء عليها. ولذلك فبالرغم من تسجيل ملكية الأرض لقاطنيها ومن الحصول على تراخيص البناء السليمة، ومن وصول كافة مرافق البنية الأساسية إليها، إلا أنها تعتبر عشوائية من المنظور العمرانى التخطيطى. وهو إسكان راق لأن الفئات الاجتماعية التى تقطن هذه الأماكن وتعمرها، تندرج تحت الفئات الاجتماعية العليا فى المجتمع.

وهنا أعود فأكرر أن العشوائية ترتبط فى تعريفها بالمكان وبالأفراد الذين يعمرون المكان. ولأن هذا الإسكان العشوائى الراقى يقتصر فقط على عشوائية المكان وليس على عشوائية البناء الاجتماعى، فقد خرج عن نطاق هذه الدراسة، التى تركز بالأساس على العشوائيات من هذين البعدين، بعد المكان وبعد الإنسان.

وأخيراً لابد من التأكيد على الفرق بين المناطق المتدهورة عمرانيا أو المتخلفة بالمعنى الاقتصادى الاجتماعى Slums، وبين المناطق العشوائية Squatters. فالأولى قد تكون مخططة ولكنها متدهورة بالمعنى العمرانى، مثل الأحياء الشعبية القديمة. أما الثانية فهى عادة ما تكون غير مخططة أو تم البناء عليها بشكل غير قانونى، سواء من حيث الحصول على الأرض أو من حيث عملية البناء نفسها، إلى جانب أنها متدهورة عمرانياً. فالمناطق العشوائية ما هى إلا مناطق متخلفة يطلق عليها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا مصيدة الفقر، والحرمان، أو أحزمة البؤس، حيث يسودها عدم التنظيم الاجتماعي. وينظر إليها على أنها حضانات لجميع الأمراض الاجتماعية من فقر، واغتراب، وجريمة، وعدم تكيف، ويسكنها المهاجرون من المناطق الريفية، والأميون، والمتعطلون، والعاجزون عن الاندماج فى حياة المدينة. وفى ضوء ذلك يوصف سكان هذه

المناطق بالهامشيين الحضريين، لأنهم جغرافياً يسكنون أطراف المدينة المحرومة من الخدمات العامة، واقتصادياً واجتماعياً هم مهمشون عن الحياة الحضرية بتفاعلاتها المختلفة.

ويستخدم الدارسون مسميات عديدة عند دراستهم للمناطق العشوائية. ولعل أكثرها استخداماً الآن هو مصطلح أحياء أو مناطق واضعى اليد، وهى المناطق التى تسكنها فئات اجتماعية معينة عن طريق وضع اليد على أرض فضاء مملوكة للدولة، أو للغير، وتوجد عادة على أطراف المدن.

ويرجع ظهور أحياء واضعى اليد فى مصر إلى سنوات ماضية استطاعت فيها كثير من الجماعات وبعض الأفراد الاستيلاء على قطع من الأرض الفضاء، وتم بناء مساكن عليها فى غياب رقابة الدولة. وقد انتشرت الآن أحياء واضعى اليد فى كافة محافظات مصر، سواء فى المدن أو فى الريف. وتزايد وجودها بشكل مكثف فى نطاق العاصمة بصفة خاصة بفعل مجموعة من العوامل الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية التى أدت إلى زيادة حدة هذه المشكلة فى الآونة الأخيرة.

إن طرح هذه المشكلة وتناولها ومحاولة إيجاد حلول لها، يختلف باختلاف طبيعة البناء الاجتماعى، والتنظيم السياسى، والتوجهات الأيديولوجية للدولة، والتنظيم الاجتماعي لفقراء المدن، ودرجة الوعى بمشكلة التدهور الحضرى، ومدى التناقض بين الريف والحضر. فضلا عن حجم الاستثمارات وتوزيعها على مساكن الجماعات الطبقية المختلفة، والدور النسبى الذى يلعبه كل من القطاع العام والقطاع الخاص فى هذا المجال، وحجم الاستثمارات المخصصة للإسكان، وخاصة فى المناطق الفقيرة بالقياس إلى الاستثمارات المخصصة للقطاعات الأخرى. هذا بالإضافة إلى التشريعات المنظمة لاستخدامات الأراضى، والتخطيط العمرانى، والقوانين المنظمة لبناء المساكن عموماً، وكذلك قوانين الإسكان وعلى الأخص العلاقة بين المالك والمستأجر.

ومعنى ذلك أن قضية الإسكان العشوائى هى قضية سياسية اقتصادية بقدر ما هى قضية فنية تخطيطية. فالسياسيون يلعبون دوراً أساسياً فى تحديد الأولويات وتوزيع الاستثمارات، والتحكم فى عمليات المضاربة على أراضى البناء، وأسعار المواد الخام، وإقامة المرافق، وتقديم الخدمات الحضرية. ومع ذلك يظل الدور الذى يلعبه السياسيون في هذا المجال، محكوماً بأبعاد الواقع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى القائم، بما فى ذلك الإمكانيات والموارد المتاحة، والمصالح السياسية السائدة، ومستوى التطور الاجتماعي، ودرجة

الوعى الطبقى. وتمثل "العشوائيات" مجتمعاً متكاملاً، مكوناً من عدة أبنية متصلة ببعضها البعض، مما يجعل عملية فصلها عن بعضها البعض، لا يحدث إلا لأغراض البحث، مع الوضع فى الاعتبار أنها شديدة التداخل فى كل أنشطتها.

نشوء المناطق العشوائية

تعود نشأة العشوائيات فى بدايتها إلى فترة التوسع العمرانى فى المدن المصرية منذ بدايات القرن العشرين. ولكنها ازدادت واستفحلت فى العقود الثلاثة الأخيرة منه. ولقد تكونت المناطق العشوائية من العاملين فى المناطق الصناعية الجديدة فى النصف الأول من القرن العشرين حتى الستينات من القرن نفسه، وذلك نتيجة لعدم اتخاذ الجهات المسئولة إجراءات لتدبير أماكن سكن للعمالة فى هذه المناطق.

وترافق مع التوسع العمرانى أيضا، التحام القرى بالمدن، فعندما تميزت بعض القرى بموقعها القريب من المدن، فإنه نتيجة للأزمة السكانية وأزمة الإسكان بالمدن، أخذت تتسع لتلتهم الأراضى الزراعية المجاورة. كما بدأت القرية تتمدد على حساب مساحتها الزراعية، وبلا أى تخطيط، حتى ألتحمت المدن بتلك القرى. وتحت الضغوط الشعبية والسياسية، تم ضم القرية إلى كردون المدينة بكل ظروفها وخدماتها غير الملائمة، لتصبح من المناطق العشوائية داخل المدينة (ممدوح الولى، ١٩٩٣، ص٢٦٢). وبمرور الوقت تحولت المناطق العشوائية إلى مراكز جذب سكانى للنازحين من خارج القاهرة بحثاً عن فرص العمل، ونتيجة لأزمة الإسكان الطاحنة وارتفاع أسعار المساكن داخل المدن، أو التعدى على أراضى الدولة. وتم بناء مساكن صغيرة المساحة تسكنها أعداد كبيرة، فنشأت مناطق عشوائية أهم خصائصها العمرانية أنها مناطق غير مخططة، شوارعها ضيقة، مزدحمة السكان، منعدمة أو قليلة المرافق، تفتقر إلى الخدمات (ممدوح الولى، ١٩٩٣، ص٢٦٢).

ويعد الدافع الرئيسى والسبب الأول فى الاستيطان فى المناطق العشوائية، هو عدم توفر المسكن بسعر مناسب فى المناطق غير العشوائية. وبمجرد نشوء منطقة عشوائية فإنها سرعان ما تتكامل تحقيقاً لاحتياجات الساكنين. ومعنى ذلك أن التنمية تتم ذاتيا بدءا بالإسكان، ثم الخدمات، ثم ظهور فرص العمل وانتشار الأسواق، وتدبير الطرق وأساليب المواصلات التى تتبع الدولة بالضرورة. أى أن المنطقة تقوم بتحقيق وتوفير احتياجاتها ذاتيا، وهو ما يعد امتدادا للرغبة فى تحقيق الاحتياجات الأساسية للمأوى ذاتيا (السيد الحسينى وآخرين، ١٩٩٦، ص٣٢٥).

ومن هنا يمكننا القول بأن مسئولية تكون المناطق العشوائية تقع على أجهزة الدولة نتيجة تقصيرها. ففي الماضي لم تفطن الدولة إلى عملية مواجهة أزمة الهجرة الداخلية، ولم تتخذ إجراءات لتدبير المساكن اللازمة لعمال المناطق الصناعية الجديدة (ممدوح الولى، ١٩٩٣، ص٢٦٢)، ومناطق الجذب السكانى بحيث يكون هناك تناسب بين معدلات فرص العمل المتاحة فى المدن، وبين عدد المساكن اللازمة لتوطين العاملين بها، وبأسعار تتناسب مع مستويات دخولهم.

ويمكننا تعريف المناطق العشوائية بأنها "تلك التجمعات السكانية التي نشأت فى غياب التخطيط العام، وخروجا على القانون، وأحيانا بالتعدى على أملاك الدولة" (صفا الفولى، وماجدة حافظ، ٢٠٠٠، ص١٨٣)، وداخل هذه التجمعات ينشأ القطاع غير الرسمى بكل جوانبه، فى غياب كلى أو جزئى عن رقابة أجهزة الدولة.

وتصبح هذه التجمعات مجتمعات صغيرة، لها نسق قيمى مختلف عن باقى المجتمع فيما يطلق عليه هرناندو دى سوتو "نظام المعايير المجاوزة للقانون". وتتألف أساساً من قانون عرفى غير رسمى، وقواعد مقتبسة من النظام التشريعى الرسمى إذا ما كانت ذات فائدة للمستوطنات غير الرسمية. ويستدعى نظام المعايير المجاوزة للقانون ليحكم الحياة فى حالة غياب القانون أو قصوره. إنه القانون الذى ابتدعه المقيمون والنشطاء غير الرسميين لتغيير حياتهم ومعاملتهم، وبذا أصبح يحظى بأهمية اجتماعية فعلية (هرناندو دى سوتو، ١٩٩٧، ص٤١).

وفي داخل هذه المناطق ينمو وينتشر القطاع غير الرسمى والذى يمكننا تعريفه بأنه "مجموعة نشاطات تشكيلة اجتماعية اقتصادية، تهدف إلى تلبية حاجات هذه التشكيلة أو الأفراد فيها، وتنجز نشاطاتها من خلال منشآت تعمل على تخفيض تكلفة ومدخلات النشاط والتحرر من القيود والقواعد الرسمية. ويقوم بها أفراد يعملون لحسابهم أو من خلال أسرهم أو من خلال تلك المنشآت أو من خلالها مجتمعة. وقد فرضت الظروف الموضوعية والذاتية والطبقية والمهارية والتعليمية على هؤلاء الأفراد الدخول فى هذا القطاع أو اختياره لاتساقه النسبى مع ظروفهم". (عبدالباسط عبدالمعطى، ١٩٨٨، ص١٧).

الإسكان غير الرسمى

الإسكان غير الرسمى هو الوجه الآخر لعدم توافر فرص إسكان بأسعار تتناسب مع معدلات دخل سكان هذه المناطق العشوائية. ولما كانت الحاجة

لتوفير المأوى تمثل الخطوة الأولى فى تكون المناطق العشوائية، وتعد القاعدة الأولى لكل الأنشطة غير الرسمية المرتبطة بالمناطق العشوائية. ويمكن تعريف الإسكان العشوائى - غير الرسمى - بأنه: "ذلك النمط من الإسكان الذى ينمو وينتشر فى غيبة القوانين، وتتم فيه عمليات البناء بأسلوب الجهود الذاتية أو بواسطة وسطاء على أراض غير قانونية، أو بدون استخراج تراخيص بناء، أو غير مسجلة عقاريا، بما فى ذلك الأحياء المتدهورة عمرانيا، أو غير المخصصة للسكن، وتكون غير مطابقة لأسس واشتراطات البناء والتنفيذ وقواعد الصحة العامة (ليلى محرم، ١٩٩٦، ص٣٠١).

وأهم القطاعات غير الرسمية المرتبطة ارتباطاً عضويا بقطاع الإسكان غير الرسمى، قطاع البناء غير الرسمى الذى يمكننا تعريفه بأنه ذلك القطاع الذى يعمل على توفير المسكن أو المأوى لفئات ذوى الدخل المحدود أو المعدوم. ففيها يضطر الأهالى إلى محاولة حل مشكلات تدبير المأوى بطريقة ذاتية بعيدة عن هيكل الدولة، وبالتالى بطريقة غير رسمية". (ليلى محرم، ١٩٩٦، ص٣٢١).

وينطوى قطاع البناء غير الرسمى على مراحل مختلفة بداية من تحديد قطعة الأرض، وتدبير التمويل اللازم لعملية البناء، وتوفير مواد البناء والعمالة. وكل هذه المراحل تتم خارج إطار القوانين الرسمية المعمول بها داخل النظام القانونى الرسمى. لكن الملاحظ هنا أن الدراسات الاجتماعية قد توصلت إلى أن هناك قوانين خاصة بهذه المناطق حيث أنه بالنظر إلى هذه المناطق - العشوائيات - اتضح أنها جميعاً شبه ملتزمة بقواعد بنائية وتخطيطية غير مكتوبة (المرجع السابق، ص٣٢٣). وبالرغم من أن هذه الاعتبارات فى حد ذاتها مخالفة لقوانين واشتراطات البناء، لكن مجرد الالتزام بها يعد مؤشراً إيجابياً على وجود نوع من الالتزام الجماعى. وقد يكون هذا الالتزام هو البديل أو المكمل للقوانين أو الاشتراطات البنائية الموضوعة والتى يصعب تطبيقها حتى باستخدام القانون (المرجع السابق، نفس الموضع). وتعزز هذه النتائج من فكرة أن المناطق العشوائية تمثل تشكيلة اجتماعية اقتصادية ذات نسيج مختلف عن باقى نسيج المجتمع الأكبر الموجودة بداخله، مما يعنى ضرورة العمل على اكتشاف وتحديد القوانين الاجتماعية التى تحكم العلاقات الاجتماعية داخل هذه المناطق، والتعامل مع هذه التجمعات البشرية على أساس من قوانينها الخاصة.

الاقتصاد غير الرسمى

الاقتصاد غير الرسمى هو الجانب الاقتصادى الذى يقوم عليه مجتمع العشوائيات بشكل أساسى. فمثلما ذكرنا أعلاه أنه بمجرد نشأة المجتمع السكنى

العشوائى، فإنه سرعان ما يتكامل بما يحتاجه من خدمات وغير ذلك، فيما يعتبر القاعدة الرئيسية للاقتصاد غير الرسمى.

والاقتصاد غير الرسمى كذلك هو الوجه الآخر لانسحاب الدولة من الأنشطة الاقتصادية، حيث يصبح على الفرد تدبير فرصة عمل بمفرده، بعد توقف الدولــة عن توفير فرص عمل، وبيع المنشآت الاقتصادية المملوكة لها، دون توفير بدائل مضمونة فى القطاع الخاص الرسمى. وهذا استكمال لانسحاب الدولة من تــوفير المساكن لهؤلاء الأفراد بأسعار تتناسب مع دخولهم. إن وجدت!!

وتعتمد نسبة كبيرة من ساكنى العشوائيات على الاقتصاد غيــر الرســمى -العشوائى- فى الحصول على فرصة عمل. حيث أن هناك علاقة عضوية بين أنماط الأرتزاق وأماكن السكن بالنسبة لشرائح عريضة من المهمشــين (بــاهر شوقى، ٢٠٠٢، ص٣). ولا تعتبر المناطق العشوائية مناطق سكنية لمحــدودي الدخل أو معدوميه فقط. بل لقد أملى القطاع غير الرسمى شروطه وفرض نوعاً حاداً من خلط الاستخدامات، على نحو ما يتضح من التداخل القائم بين النشــاط التجارى والصناعى والحرفى مع النشاط السائد، وهو الإسكان. ولا مانع إطلاقا من تطعيمه بأنشطة تعليمية وصحية وفنية ودينية، وهى إمــا يقــوم الأهــالى بتوفيرها، أو تقوم الدولة بها تحت الضغوط السياسية والاجتماعية (ليلى محرم، ١٩٩٦، ص٣٢٣).

أولاً: تعريف العشوائيات

تتناول هذه الفقرة تعريف العشوائيات من منظور التخصصــات المختلفــة المعنية بتلك الظاهرة مثل التعريف الرسمى، والقانونى، والعمرانى والاجتماعي الاقتصادى، وذلك بهدف رصد الظاهرة من مختلف أبعادها.

١- التعريف الرسمى

يقصد بالتعريف الرسمى التعريف الذى تستند عليه أجهزة الدولة فى وضع سياسات للتعامل مع ظاهرة العشوائيات والتخطيط لبرامج التطوير الحضــرى. ونورد فيما يلى عينة ممثلة من هذه التعريفات الرسمية:

مجلس الشورى ١٩٩٦: يعرف مجلس الشورى العشوائيات بأنهــا: تجمعــات سكانية نشأت فى غياب التخطيط العام، وخروجا عن القانون، وتعديا على أملاك الدولة. وبالتالى تكون مناطق محرومة من كافة أنــواع المرافــق، والخــدمات الأساسية، مثل المياه والكهرباء ونقط الشرطة والوحدات الصــحية والمــدارس والمواصلات، بحيث لا يستطيع أن تمر بها سيارة إسعاف أو مطافئ أو أمــن.

ونتيجة لحرمان السكان من الحد الأدنى اللازم للمعيشة، تنتشر بينهم الأمراض المستوطنة ويتفشى الجهل، وتسود الأمية، وتنتشر كافة أنواع الجريمة، وتتوطن بها الفئات الخارجة على القانون، وبذلك تصبح مصدراً للعنف والإرهاب (مجلس الشورى، ١٩٩٤، ص١٣).

المشروع القومي لتطوير العشوائيات ١٩٩٢: وهى الخطة القومية الرسمية لتطوير المناطق العشوائية التى أعدها مجلس الوزراء، ويعرف المشروع العشوائيات بأنها المنطقة ذات التجمع السكانى الذى نشأ فى غيبة من التخطيط العمرانى، ويمثل تعديا على أملاك الدولة أو الغير أو بدون تراخيص أو غير متكاملة المرافق والخدمات سواء بشكل جزئى أو كلى (مجلس الوزراء، ١٩٩٢، ص١).

٢- التعريف القانونى

تعد المناطق العشوائية من الوجهة القانونية، هى المناطق التى لا يجوز البناء عليها لأسباب قانونية. والمعيار فى ذلك هو الاحتكام إلى القوانين المنظمة للنمو العمرانى وبناء المساكن. ونسوق مثالاً على ذلك ما تضمنه أحد تشريعات البناء المهمة، ذات الصلة المباشرة بعالم العشوائيات.

القانون ٣ لسنة ١٩٨٢: أكد هذا القانون على تحريم البناء على الأراضى الزراعية، وأراضى الدولة غير المخططة، وغير الخاضعة للتنظيم. وقد اختصت المادة ٣٧ بالفصل السادس من القانون بتعريف الأحياء المراد تجديدها على النحو التالى:

١- يستلزم الأمر إزالتها لإعادة تخطيطها وتعميرها من جديد.

٢- المناطق أو المساحات التى تكون بعض مبانيها متخلفة، وتفتقر إلى المرافق أو الخدمات الأساسية، ولا يستلزم الأمر إزالة المنطقة بالكامل، ويمكن إدخال تحسينات عليها لرفع مستواها (قانون رقم ٣ لسنة ١٩٨٢، ص١٩).

كما ورد بالمواد ١١، ١٢، ١٣، ٢٣ بالفصل الثالث من هذا القانون فى شأن تقسيم الأراضى: أن التقسيم يقصد به كل تجزئة لقطعة أرض داخل نطاق المدن إلى أكثر من قطعتين. كما يعتبر تقسيماً كل إقامة أكثر من مبنى واحد وملحقاته على قطعة الأرض سواء كانت هذه المبانى متصلة أو منفصلة. ولا يجوز تنفيذ مشروع تقسيم أو إدخال تعديل على تقسيم معتمد أو قائم إلا بعد اعتماده وفقاً للشروط والأوضاع المنصوص عليها فى هذا القانون ولائحته التنفيذية. وتحدد اللائحة التنفيذية لهذا القانون المعدلات التخطيطية والقواعد والشروط والأوضاع الواجب مراعاتها فى تقسيم الأراضى، وعلى الأخص فى

المجالات التالية:

أ- نسبة المساحة اللازم تخصيصها للطرق والميادين والحدائق والمتنزهات العامة دون مقابل من أراضي التقسيم المعدة للبناء والتعمير، وعلى ألا تجاوز هذه النسبة ثلث المساحة الكلية لأرض التقسيم، وتتبع إجراءات نزع الملكية فيما يجاوز النسبة المذكورة، إذا رأت السلطة المختصة زيادتها على ذلك.

ب- عروض الشوارع بالتقسيم بمراعاة ما يحتمل من ازدياد السكن، وحركة المرور، وغيرها من الاعتبارات المتصلة بالعمران بالمنطقة التى يقع بها التقسيم والمناطق المجاورة له، على ألا يقل العرض عن عروض الشوارع التى تكون امتداداً لشوارع قائمة أو صادر بها قرار من السلطة المختصة.

ج- لا يجوز فى تقسيم أن تشغل المباني مساحة تزيد عن ٦٠% من مساحة القطعة التى تقام عليها، ويجوز أن تشغل المباني غير المقفلة كالشرفات والسلالم والمدخل مساحة إضافية لا تزيد على ١٠% من المساحة التى تشغلها المباني المقفلة. على أنه يسوغ للسلطة القائمة على أعمال التنظيم أن تأذن بالنسبة لأحياء معينة فى أن تتجاوز مساحة المباني المقفلة فيها نسبة ٦٠%.

د- الاشتراطات الأخرى المتعلقة بالارتدادات والارتفاعات فى المباني وكثافتها السكانية والبنائية وعدد الوحدات وعرض الواجهات، وغير ذلك من الأوضاع التى تكفل طابعاً معمارياً مميزاً لكل تقسيم.

كما ورد بالمادة ٢٣ من هذا القانون أنه يجب أن يذكر فى عقود التعامل مع قطع التقسيم القرار الصادر باعتماد التقسيم وقائمة الشروط الخاصة به، وأن ينص فيها على سريان هذه القائمة علي المشترين وخلفائهم مهما تعاقبوا، وعلى مصلحة الشهر العقاري والتوثيق مراعاة ذلك. وتعتبر قائمة الشروط المشار إليها جزءاً من قرار التقسيم وتسرى عليها أحكام هذا القانون. كما تعتبر الشروط الواردة بها حقوق اتفاق يجوز للمشترين وللمقسم أن يتمسكوا بها قبل البعض الآخر (قانون رقم ٣ لسنة ١٩٨٢، ص٩، ١٠).

ومعنى ذلك أن كل ما يخالف هذه المواد من القانون يعتبر من المنظور القانوني "عشوائيا"، برغم أن كلمة العشوائية لم تذكر أبداً فى نص القانون. وبرغم أن القانون قد أكد على تحريم البناء على الأراضي الزراعية وأراضي الدولة والأراضي غير المخططة وغير الخاضعة للتنظيم، فإن سبب نشوء العشوائيات ونموها من وجهة النظر القانونية هو إما وجود ثغرات فى القانون، أو تعطيل لبعض أحكامه. ومن هذا المنطلق فإن التعريف القانوني للعشوائيات

يشتمل على أربع صور أساسية هى:

١- كل المبانى أو المنشآت الإسكانية التى تتم بغير ترخيص.

٢- الإسكان الذى يتم على أراض غير مخصصة للبناء.

٣- الإسكان الذى يتم على أراضى مغتصبة أو غير مملوكة لحائزيها، سواء كانت ملكية أصلية للدولة أو لأفراد أو لجهة أخرى.

٤- المبانى الواقعة خارج كردون المدينة.

٣- التعريف العمرانى

يربط التعريف العمرانى بين مفهوم التدهور العمرانى والمناطق السكنية المتردية والعشوائية بشكل مباشر. وبالتالى يمكن القول أن توصيف التدهور العمرانى من هذا المنطلق إنما ينطبق أيضا على العشوائيات، مثله فى ذلك مثل اللائحة التنفيذية لقانون التخطيط العمرانى. ونقدم فيما يلى عدداً من نماذج هذا النوع من التعريفات.

قانون التخطيط العمراني المصرى ١٩٨٢: يعرف القانون المناطق العشوائية أو المتردية بأنها المناطق أو المساحات التى تعانى من التزاحم السكانى، وتكون الغالبية العظمى من مبانيها متخلفة أو مفتقرة إلى المرافق والخدمات الأساسية (مصطفى كامل السيد وآصف بيات، ١٩٩٨، ص٧٤).

عبدالحليم إبراهيم ١٩٨٩: يعرف عبد الحليم إبراهيم العشوائيات بأنها حالة من التدهور العمرانى التى يمكن أن تتواجد فى أى مكون من مكونات النسيج العمرانى، كالبناء العفوى للبنية الأساسية أو تغير الاستعمالات، أو فقدان السيطرة على العلاقات بين الكثافات والخدمات والمرافق. والعشوائية هى فقدان واحد أو أكثر من المقومات العمرانية للمدينة (عبدالحليم إبراهيم، ١٩٨٩،ص١).

شاهدان أحمد شبكة ١٩٩٨: تعرف شاهدان أحمد شبكة المنطقة المتدهورة أو العشوائية بأنها المنطقة التى تتصف بواحد أو أكثر من السمات العمرانية التالية:

١- التدهور فى الكتلة المبنية، وهى الحالة المتردية للمبانى الناتجة عن التقادم فى غياب الصيانة، أو بسبب عدم توفر المعايير الإنشائية والصحية والتصميمية السليمة، والتى تنتج غالبا عندما يكون البناء مخالفا لقوانين واشتراطات البناء.

٢- التدهور فى استعمالات الأراضى، وهى نتيجة لعدم التوافق بين الاستعمالات المتعارضة مثل وجود الورش بداخل المناطق السكنية، أو ارتفاع

نسبة النشاط التجارى بالنسبة للسكنى، أو النمو العمرانى الجديد غير المتوافق مع القديم، أو تحول الشوارع إلى مناطق لممارسة أنشطة جديدة.

٣- التدهور فى المرافق والبنية الأساسية، نتيجة عدم توفر أو عدم كفاءة شبكات البنية الأساسية، أو زيادة الضغط عليها بشكل لا يتوافق مع تصميمها، مع نقص الصيانة مما يسبب أعطالا متكررة.

٤- التدهور فى شبكة الطرق والمسارات، فالشوارع الضيقة المتعرجة يصعب فيها -ويستحيل أحيانا- دخول سيارات الأمن والحريق والإسعاف فى حالة الطوارئ. كما يؤدى ارتفاع الكثافات البنائية والسكانية غير المتوافق مع تخطيط شبكة الطرق والممرات إلى مشاكل الازدحام والضوضاء والتلوث البيئى.

٥- عدم توفر أو كفاية الخدمات المختلفة سواء الصحية أو الإدارية أو التجارية أو التعليمية أو الترفيهية من حيث الكم أو التوزيع.

٦- الافتقار إلى المساحات المفتوحة والمناطق المزروعة التى تستعمل كمتنفس للسكان، وعدم صيانة المناطق المفتوحة المتوفرة، مما يؤدى إلى انتشار التعديات، وزحف التدهور والإهمال إليها.

٧- غياب أو عدم كفاءة نظام جمع القمامة ونظافة الشوارع فتتحول الشوارع والميادين إلى مقالب للقمامة، أو يلجأ الأهالى لحرقها مما ينتج عنه تلوث بيئى ضار.

٨- غياب الصيانة الدورية اللازمة على جميع المستويات مثل المسكن أو العمارة أو الميادين أو الحدائق أو الطرق أو الشوارع أو الممرات أو المرافق العامة.

٩- التشوه البصرى العمرانى الناتج عن تفاوت الارتفاعات، والتشكيلات والطرز المعمارية، والألوان، والمعالجات الفردية للواجهات والتعديلات على الأرصفة وفوضى الإعلانات، والتى تؤدى - فى مجملها - إلى تشويه المظهر الحضارى اللائق للمنطقة (شاهدان أحمد شبكة، ١٩٩٨، ص٧٥-٧٦).

٤- التعريف الاجتماعى الاقتصادى

يربط التعريف الاجتماعي الاقتصادى بين الأبعاد المختلفة للعشوائيات كالبعد الإسكانى والاقتصادى والاجتماعى والتخطيطى والقانوني والبشرى، بحيث ينظر إلى العشوائيات كظاهرة مركبة من منظور كلى، وذلك على نحو ما يتضح من بعض النماذج البارزة التى نوردها فيما يلى:

محمود الكردى ١٩٩٨: يعرف محمود الكردى العشوائيات بأنها ظاهرة مركبة تضم البعد الإسكانى والوضع الاقتصادى والتركيب الاجتماعى والنسق

التخطيطى العمرانى وفاعلية القوانين واللوائح الخاصة به. معنى ذلك أنه ينظر إليها باعتبارها مشكلة بشر أكثر من كونها مشكلة مسكن أو وضع يد على أملاك الغير أو التعدى على أراضى الدولة. وتبدأ مشكلة العشوائيات من وجهة نظره من تضافر البنية الاجتماعية مع النمط العمرانى العشوائى، لتفرز نوعاً من الخلل أو الاضطراب الذى ينتهى إلى نشأة تلك المناطق، واستقرارها واتساعها حجماً وحيزاً وسكاناً.

وفيما يخص توصيف العشوائيات يفرق محمود الكردى فى دراسته بين أنماط متعددة ومتنوعة وشديدة التباين، ولكل منها سماته وخصوصيته التى تميزه عن غيره من العشوائيات، وذلك على النحو التالى:

١- السكن الجوازى وهى العشوائيات التى تنمو فى مناطق لم تكن معدة أصلاً للسكن ولا تصلح للإقامة، وهى نمط شامل يرتبط بالبعد التخطيطى العمرانى والنسق الفيزيقى، وينطوى على أنماط فرعية عديدة تضم كل المبانى والمنشآت الإسكانية التى تقام بدون ترخيص.

٢- الإسكان الذى يقام على أراض غير مخصصة أصلا للبناء.

٣- الإسكان الذى يقام على أراض مغتصبة أو غير مملوكة لحائزيها.

٤- المبانى الواقعة خارج كردون المدينة والعشش والأكواخ الموجودة فى أطراف المدن، أو على جانب الترع والمصارف، وإلى جوار المساجد، والملاصقة لخطوط السكك الحديدية.

٥- السكنى فى أحواش المقابر، والقوارب، والمخابئ، والدكاكين، ومناور السلالم، وأسطح المنازل.

٦- جيوب الفقر، وهى المناطق التى تبلغ فيها مستويات المعيشة اقتصادياً واجتماعيا بمرور الزمن مستوى متدنيا لم تبلغه من قبل. ويضم هذا النمط الأحياء القديمة فى قلب المدينة والمساكن الشعبية ومساكن الإيواء.

٧- البؤر الريفية التى تنشأ داخل التجمعات الحضرية المخططة، والتى ظهرت نتيجة النمو السريع للمدن لتبتلع القرى الصغيرة المحيطة بهـا، دون أن تنمو هذه القرى. وكذلك الأطراف المتريفة والتى ظهرت نتيجة للتلاحم بين القرى والمدن بسبب نمو كل منهما فى اتجاه الأخرى فى آن واحد (محمود الكردى، ١٩٩٨، ص٤، ٥).

على الصاوى ١٩٩٦: طبقا للتعريف المفصل الذى قدمه على الصاوى، فإن

العشوائيات تشمل الأنواع التالية:

١- المناطق التى تنشأ نتيجة وضع اليد، والاستيطان غير القانونى فى الأراضى الفضاء المملوكة للدولة، وبالتالى تكون غير مخططة عمرانياً وتعانى من نقص أساسى فى الخدمات والمرافق الأساسية، وأهمها الصرف الصحى والمياه النقية.

٢- المناطق التى تسمى بمناطق الاستيطان التلقائى الهامشية، أو قطاع الإسكان غير الرسمى، أو المستوطنات غير القانونية. وهى فى مجموعها مجتمعات عمرانية تنشأ باغتصاب الأراضى العامة أو الخاصة غير المستعملة عن طريق وضع اليد، وإقامة مبان سكنية عليها دون موافقة السلطات الرسمية.

٣- المناطق والأحياء الأكثر فقراً وازدحاماً، وهى ليست بالضرورة تعبيراً عن انتهاك قوانين التخطيط العمرانى والمبانى.

٤- الأحياء السكنية القديمة فى المدن التى تعانى من تدهور المرافق والخدمات وارتفاع الكثافة السكانية.

٥- الإسكان العشوائى الذى أقيم على الأراضى الزراعية بدون ترخيص.

٦- الإسكان الهامشى وإسكان الغرف المستقلة. والأول عبارة عن أماكن ليست معدة أصلا للسكنى، كأحواش المساجد والأماكن الأثرية. أما الثانى فهو الغرف المستقلة، حيث تقيم أسرة بأكملها فى غرفة واحدة من الوحدة السكنية، وتشترك فى منافعها مع الأسرة أو الأسر الأخرى التى تقيم فى نفس الوحدة.

٧- إسكان المقابر وهو يشمل المناطق السكنية المتداخلة مع الجبانات والجزر السكنية داخل الجبانات.

٨- المناطق التى اعتمدت اقتصادياتها على التعامل فى البضائع الأقل جودة وسعراً وكذلك البضائع المستعملة.

٩- المناطق التى تقع على أطراف المدن، والتى تفتقر إلى القدرة على العمل الجماعى، أو ممارسة ضغط منظم على الحكومة. وعادة ما تكون اقتصادياتها هشة وغير مستقرة، ولذلك تتعامل من موقع الخضوع المطلق لسياسات الحكومة (على الصاوى، ١٩٩٦، ص٢٧-٣٩).

السيد الحسينى ١٩٩٤: ينشأ السكن العشوائى فى البداية نشأة غير قانونية ولا يدخل أصلا ضمن إطار التخطيط الحضرى المركزى، كما أن هذا النمط من السكن ينشأ أصلا بواسطة الجهود الذاتية، ويظل لفترة معينة مفتقراً إلى المرافق

والخدمات الحضرية. يضاف إلى ذلك أن السكن العشوائى بطبيعته هو سكن قطاع كبير من فقراء المدن. ومن الواضح أن تلك الخصائص تميز الأحياء العشوائية عن الأحياء الشعبية التقليدية أو الفقيرة (السيد الحسينى، ١٩٩٤، ص٦٦).

هرناندو دى سوتو ١٩٩٠: يركز دى سوتو فى تعريف العشوائيات على وصفها بأنها رأس مال عقارى ساكن أو عاطل Dead Capital، بمعنى أن كفاءة استغلال هذا القطاع منخفضة من الناحية الاقتصادية. وهو الأمر الذى يؤدى إلى ضياع قدر من الموارد الرأسمالية للدولة، وبالتالى انخفاض مستوى الدخل المتحقق عنها (هرناندو دى سوتو ، ١٩٩٠، س١-٣).

ويشير تأمل هذه التعريفات على تنوعها إلى أنها تربط بين عشوائية المكان وعشوائية الإنسان، حيث تتمثل عشوائية المكان فى كونه غير قانونى أو غير رسمى، بينما تتمثل عشوائية الإنسان فى انخفاض نوعية حياته من كل الجوانب. كما أنها، وإن كانت تشير إلى توصيف متقارب إلى حد كبير للعشوائيات، فإن بعضها يقتصر على جانب أو أكثر، وبعضها يقدم توصيفا جامعا مانعا.

وبالرغم من تعدد المفاهيم الاقتصادية للقطاع غير الرسمي، إلا أن جميع التعريفات تدور فى فلك واحد، ألا وهو أن ذلك القطاع الخفى لا تتوفر عنه البيانات، والمعلومات الكافية التى تمكن متخذى القرار من وضع التخطيط السليم، الذى يمكن بمقتضاه تحقيق الاستغلال الاقتصادى الكفء للموارد الرأسمالية لهذا القطاع.

وينظر الاقتصاديون بشكل خاص إلى العشوائيات باعتبارها قطاعاً عقارياً غير رسمى بمعنى أنه قطاع خفى غير ظاهر، ولا يدخل ضمن الموارد الرأسمالية للدولة وأن الدخل الناتج عنه لا يساهم فى الإيرادات الضريبية، إذ أنه بطبيعته قطاع غير رسمى، ولا يأخذ الصيغة الرسمية فى التعامل مع أجهزة الدولة. وفى هذا السياق يؤكد دى سوتو على انخفاض كفاءة هذا القطاع العقارى غير الرسمى بالقياس إلى القطاع العقارى الرسمى، وذلك لأنه خفى لا يدخل فى الحسابات القومية، ولأنه يخالف القانون، ومن ثم يفتقر إلى أى سند أو حماية قانونية.

وإذا تأملنا بدرجة أكبر من التركيز دراسة دى سوتو يمكن القول بأن تعريفه للعشوائيات كقطاع عقارى غير رسمى يشتمل على أربع صور أساسية هى:-

١- أنه قطاع عقارى غير رسمى ليس له سند قانونى.

٢- أنه قطاع خفى لا تندرج الاستثمارات فيه والدخل المتحقق عنه فى الحسابات القومية للدولة، كما لا تدخل العمالة الموظفة فيه فى القوى العاملة للدولة.

٣- لا يكون استخدام الأصول فى هذا القطاع كفوءاً وبالتالى تنخفض مساهمته فى الاقتصاد القومى.

٤- لا تتحقق له آليات السوق الفعالة التى تتوفر للقطاع العقارى الرسمى، والمقصود بذلك القدرة على تداوله فى نطاق آليات السوق بشكل فعال.

ثانياً: المداخل النظرية المفسرة للتحضر العشوائى

ثار جدل طويل حول العوامل المؤدية إلى نمو المناطق العشوائية خلال العقود الأخيرة. وقد أكدت الكتابات المعنية بهذه القضية فى كافة التخصصات أن النمو الحضرى يتخذ طابعاً عشوائيا يصاحبه زيادة فى أعداد الفقراء الحضريين الذين لا يحصلون على الحد الأدنى من الخدمات الحضرية. وتتفق الكتابات بشكل أساسى على أن هذا التضخم الحضرى كان نتيجة مباشرة لارتفاع معدلات الهجرة الريفية الحضرية واستمرار ارتفاع معدلات الزيادة الطبيعية، بالإضافة إلى وجود عوامل طرد قوية فى الريف وعوامل جذب أقوى فى الحضر. وقد أشارت الكتابات من ناحية أخرى إلى أن التضخم الحضرى أصبح يتجاوز إمكانيات المدن القائمة، حيث عجز قطاع الصناعة عن استيعاب الأعداد المتزايدة من المهاجرين، وصاحب ذلك نمو عشوائى مصطنع فى القطاع الخدمى، الذى صار بدوره يضم أعداداً كبيرة من الذين لم يتمكنوا من دخول القطاع الصناعى. وهكذا تولدت الأنشطة الطفيلية، أو الهامشية، أو غير الرسمية التى لا تسهم فى زيادة الإنتاج القومى بشكل ملموس (هرناندو دى سوتو، ١٩٩٠، ص٥٤).

وقد أشار دى سوتو فى إحدى الدراسات التي أجريت في مصر إلى أن هذه الأنشطة التى يقوم بها فقراء الحضر تعد رأسمالاً ساكناً أو عاطلاً لأنه غير مستغل اقتصاديا بسبب صعوبة تحديده أو تقنينه أو تبادله بشكل رسمى أو قانونى. وقد قدرت هذه الدراسة نسبة الملكية غير الرسمية للعقارات والأراضى فى الحضر بحوالى ٩٢% من إجمالى الملكية، وأن أكثر من ٧٠% منها مملوك للفقراء، وهى النسبة التى تعادل ما قيمته ٢٤٠ مليار دولارا من رأس المال الميت (هرناندو دى سوتو، ١٩٩٠، ص١-٣).

وتميز الازدواجية الحضرية أغلب مدن العالم الثالث، ومن بينها مصر. والمقصود بهذه الازدواجية وجود أحياء حديثة راقية فى مقابل أحياء قديمة شعبية. وقد ظهرت بالإضافة إلى ذلك أنماط جديدة من الأحياء الحضرية التى اختلفت مسمياتها وسماتها من دولة لأخرى. إلا أنها فى الغالب تتميز بنموها

العشوائي السريع على أطراف المدن، وحرمانها من المرافق والخدمات الأساسية واستقبالها لأعداد ضخمة من المعدمين الريفيين والفقراء الحضريين. ويحدث أحياناً أن تتحول بعض الأحياء الحضرية من مجرد مبان مؤقتة مصنوعة من الصفيح، إلى أحياء ضخمة تقع على الحدود الخارجية للمناطق الحضرية. ويحدث أن تنمو هذه الأحياء بجوار مشروعات البناء، أو في مناطق الفضاء البعيدة في مختلف أنحاء المدينة. وتتميز هذه الأحياء بأنها من أكثر المناطق تخلفاً في المدينة، ويعيش سكانها في ظل ظروف سكنية واقتصادية متدنية (السيد الحسيني، ١٩٩٤، ص٥٥).

عوامل الطرد والجذب

ترتبط عوامل الطرد والجذب بالهجرة بشكل عام، والهجرة الداخلية من الريف إلى الحضر بشكل خاص. وتعتبر هذه العوامل من أفضل الأدوات التحليلية التي تنظر إلى قضية الهجرة الريفية الحضرية كأحد أسباب حدوث التحضر العشوائي في المدن ونموه.

وتشير عوامل الطرد إلى كل العوامل التي تدفع سكان الريف إلى الهجرة إلى المدينة، هرباً من واقع الظروف الاجتماعية، والاقتصادية، والفيزيقية في الريف. بينما تشير عوامل الجذب إلى كل العوامل التي تجذب هؤلاء المهاجرين إلى المدينة، أملاً في فرص عمل أفضل وظروف معيشية أرقى: (C.J.Jansen, Social Aspects of Internal Migration, Cambridge؛ نقلاً عن: السيد الحسيني، ١٩٨٥، ص٢٧٩).

ويتوقف التوازن بين عوامل الطرد في القرية وعوامل الجذب في المدينة على اعتبارات عديدة، مثل التفاوت الحضاري بين القرية والمدينة، والموقع الجغرافي لكل منهما ونوع المواصلات التي تربط بينهما ومعدل النمو الاقتصادي الحضري، وسوق العمل في المدينة، وظروف العمل الزراعي وحجم الملكية الزراعية، فضلاً عن بعض السمات الأخرى المرتبطة بالظروف السياسية في المجتمع، أو بالتسهيلات الأسرية للهجرة، مثل وجود أحد فروع الأسرة الريفية بالمدينة.

وبالرغم من هذه الحقائق، فإن النتيجة المباشرة التي تترتب على عوامل الطرد والجذب أيا كانت طبيعتها أو شدتها، هي التضخم الحضري، وبالتالي التحضر العشوائي في كافة أنحاء المدينة المستقبلة لهؤلاء الوافدين، وخاصة على أطرافها.

فائض قوة العمل

وبالإضافة إلى ما سبق، فإن للهجرة الريفية الحضرية بعد اقتصادي يمكن فهمه من خلال بعض المفاهيم الاقتصادية التحليلية. فهناك اتجاه يرى أن الهجرة الريفية هي نتاج لتحويل فائض قوة العمل من القطاع الزراعي التقليدي ذي التوجه نحو الكفاف، إلى القطاع الحضري الصناعي الحديث. وأنها تعتمد على معدل الاستثمار، أو تراكم رأس المال في هذا القطاع الحديث. وهكذا تحدث عملية الانتقال من الريف إلى الحضر كنتاج للفروق في الدخل بين القطاعين. (Michael Todaro, Economics for a Developing World, Buant Mill, Longman, 1985, p.209-220؛ نقلاً عن محمد محيي الدين، ١٩٩٩، ص٣. ولمزيد من التفاصيل انظر: Michael Todaro, 1985, p. 67-69, W.A.Lewis, 1954, J.C.Fei and G. Ranis, 1964, ويوجد عرض باللغة العربية لهذا الموضوع في: هناء الجوهري، ١٩٩٦، ص ص ٥١ وما بعدها).

الفروق الريفية الحضرية في الدخل

هناك اتجاه آخر يفترض أن الهجرة الريفية الحضرية تنشأ استجابة للفروق الريفية الحضرية المتوقعة في الدخل، لا عن الفروق الفعلية في هذا الدخل. ولذلك فإن الهجرة تستمر في التدفق حتى لو لم تكن هناك فروق فعلية (انظر المراجع السابقة). ويعاني هذان النموذجان من أنهما فسرا الهجرة تفسيراً جزئياً بالنظر إلى جوانبها الاقتصادية فقط، في حين أن الهجرة من الريف إلى الحضر تقوم على قرارات تحكمها مجموعة من العوامل الاقتصادية، والاجتماعية، والفيزيقية، والديموجرافية المتفاعلة فيما بينها (محمد محيي الدين، ١٩٩٩، ص٣).

الأداء الوظيفي

يذهب الكثيرون من أنصار المدخل الوظيفي إلى أنه لابد من النظر إلى المسكن في ضوء الوظيفة التي يؤديها وفقا لخصائصه الفيزيقية. كما يجب تقييم ملاءمة المسكن، أو صلاحيته أيضا في ضوء قيم الاستعمال البشري. ويفسر أصحاب هذا الاتجاه ذلك بأن الأفراد تتكون لديهم حاجات متنوعة، وأولويات، وإمكانيات متباينة، وبالتالي يصعب على الحكومات تلبيتها أو حتى أخذها في الاعتبار. ويؤدي ذلك في بعض الأحوال إلى أن يتولى عملية الإسكان من سيستعملون المسكن في ضوء احتياجاتهم وإمكانياتهم على المستوى المحلي. وتشير الكثير من الدراسات إلى أن سكان العشوائيات يتمكنون بطريقة غير رسمية أو غير قانونية من التحكم في عدد كبير من العمليات المتصلة بالسكن. ولذلك فإن البعض ينادي الحكومات بضرورة إعادة النظر فيما يتعلق بإقرار

واحترام النظام السكنى القائم، حتى ولو كان عشوائياً (السيد الحسـينى، ١٩٩٤، ص ٧١-٧٢).

وقد لاقت مثل هذه الأفكار انتقادات كثيرة باعتبارها دعوة لتثبيت الأوضاع الراهنة وباعتبارها تفريغاً لمشكلة العشوائيات من مضمونها السياسى. غيـر أن أصحاب الاتجاهات الماركسية قد اعتبروا أن المسكن العشـوائى وإن كـان لا يدخل خلال عملية إنشائه فى إطار الدائرة الرأسمالية، إلا أنه يدخل فـى إطـار الإنتاج السلعى الصغير الذى يتكامل مع النظـام الرأسـمالى القـائم ويدعمـه. (J.Tuner, 1973, p.148-175, J.Tuner, 1976; R.Burgess, 1978, p.1105-1133, نقلا عن السيد الحسينى، ١٩٩٤، ص٧٠-٧٢).

التفضيل السكنى

تفترض فكرة التفضيل السكنى أن اختيار السكن يتحدد كنتيجة للتفاعل بين ثلاثة متغيرات رئيسية هى:

١- نمط الحيازة، أى الاختيار ما بين الملك أو الإيجار.

٢- قرب الموقع من فرص العمل المتاحة، وخاصة فى قلب المدينة.

٣- التسهيلات، والمزايا، ونوعية السكن.

ومعنى ذلك أن المهاجرين الجدد يفضلون الإيجار الرخيص – فى المناطق القريبة نسبيا من فرص العمل – على ملكية مسكن متميز نوعياً. ويتغيـر هـذا التفضيل بمرور الزمن، إذ يصبح المهـاجرون تـدريجيا أكثـر ألفـة بالبيئـة الحضرية، وأكثر تكاملا مع المجتمع من خلال العمل. ومع ازدياد حجم أسرهم، واستقرارهم يتحول تفضيلهم بعد ذلك من الإيجار إلى التملك.

ومعنى ذلك أن المهاجرين محـدودى الـدخل يعيشـون بصـفة أساسـية كمستأجرين فى المناطق القريبة من قلب المدينة، ثم لا يلبثون أن ينتقلـوا إلـى الأطراف ليتحولوا إلى ملاك فى إحدى مدن العشش أو السكن الفقير (J.Turner, Vol 34, p.354 نقلا عن محمد محيي الدين، ١٩٩٩، ص ٣-٤).

الازدواجية الاقتصادية

بعض المناطق العشوائية يقيم سكانها فيها بوضع اليد، وقد أوضحت بعض الدراسات أن ظهور هذه الأحياء لا يكون نتيجة للاختيارات الفردية العشـوائية، حيث يتحرك إليها السكان فى شكل جماعات ثم يضعون يدهم على قطعة مـن الأرض الفضاء، التى تكون مملوكة عادة للدولة. ويظهر فوراً واضعو اليد على

تلك الأرض، ويقسمونها إلى قطع صغيرة، ويقيمون فيها مأوى لهم يبنونه عادة من مواد مؤقتة وسريعة.

وهكذا تتمتع هذه الأحياء بحد أدنى من التنظيم، مما يؤدى إلى اختيار ممثلين عن سكانها للتعامل مع السلطات الحكومية أو أصحاب الأرض. ويتطلب هذا الوضع وجود وسائل معينة لحفظ الأمن الداخلى، مما يفرض على القادمين الجدد الحصول مسبقا على إذن قبل الانضمام لهذا المجتمع. وعادة ما تفتقر مثل هذه الأحياء إلى كثير من المرافق الحضرية كالماء والكهرباء والصرف الصحى. ولذلك يحاول السكان إدخال تلك المرافق بموافقة السلطات البلدية، التى غالبا ما ترفض ذلك.

ويبذل سكان أحياء واضعى اليد جهودا كبيرة للحصول على الاعتراف بالأمر الواقع، وخاصة فيما يتعلق بملكية الأرض. وما أن تقوم سلطات المدينة بإنشاء الطرق ورصفها أو إدخال بعض المرافق، حتى يؤخذ ذلك على أنه اعتراف بحقوق الملكية. وبالتالى يبدأ سكان هذه الأحياء فى تشييد مبان أكثر ثباتا. وبمرور الوقت يفقد قادة الحى نفوذهم السياسى، ويزداد انصهار الحى فى مجتمع المدينة (J.Nelson, 1979, Chapter3؛ نقلا عن: السيد الحسينى، ١٩٩٤، ص٥٦).

الهامشية الاقتصادية

تلعب التحولات العالمية والمحلية دورا كبيرا فى فهم أسباب نشوء العشوائيات فى أى مجتمع. فلقد أدت السياسات الليبرالية، مثل سياسات التكيف الهيكلى وتحرير التجارة والخصخصة، إلى تعميق الازدواجية الاقتصادية فى أغلب الدول النامية. وهو الأمر الذى أدى إلى ظهور قطاعين اقتصاديين متعارضين، أحدهما مستقر ودائم والآخر قلق ومؤقت. ومن الطبيعى أن يكون القطاع الثانى من نصيب الهامشيين من فقراء الحضر.

وتعبر الهامشية فى هذا السياق عن واقع الأحياء العشوائية، فسكانها يمارسون نشاطات اقتصادية غير رسمية أو هامشية. يضاف إلى ذلك العزلة المكانية عن أحياء الطبقتين العليا والوسطى، والحرمان من كثير من الخدمات الحضرية.

ويرى المتخصصون أن عدم قدرة القطاع الاقتصادى المستقر الدائم على النمو والاتساع، هو أحد أهم أسباب النمو العشوائى، حيث لا يزال هذا القطاع فى كثير من الدول النامية محدود التأثير فى المدن، ولأن القطاع الصناعى يعجز عن استيعاب العمالة الحضرية الموجودة والعمالة الزراعية الوافدة إلى

المدينة، فإن القطاع الخدمى يصبح هو المجال الوحيد لاستيعاب هـذه العمالـة. ونظراً لافتقار هذه العمالة إلى المؤهلات والكفاءات الفنية اللازمـة لمواجهـة منافسة السوق، فإنها تلتحق بالأعمال اليدوية أو الفنية البسيطة فى المشـروعات الصغيرة أو أعمال الخدمات أو البيع المتجول (J.Tuner, 1996, p.276-279, نقلا عن السيد الحسينى، ١٩٩٤، ص٥٧-٥٨، لمزيد من التفاصيل أنظر: هناء الجوهرى، مايو ١٩٩٨، و ١٩٩٨ب).

وعموماً فإن فهم آليات نشوء العشوائيات في مصر وغيرها من دول العـالم الثالث، يتطلب الوقوف على مجموعة من العوامل مثل نمط ملكيـة الأراضـى، وأنواع الإيجارات، وظروف سوق العمل، ونظام الأجور، وأنماط المساكن، ودور المنظمات الحكومية وغير الحكومية فى تنظيم حياة السـكان، وطبيعـة علاقـة التفاعل الاجتماعى بين السكان وبعضهم البعض، وبينهم وبين المجتمع الخارجي.

ثالثاً: حول دور الدولة فى نشوء العشوائيات

إذا كان الجزء السابق من هذا الفصل قد تعرض إلى بعض العوامل البنائية التى ساهمت فى نشوء ظاهرة العشوائيات وتفاقمها من ناحية، فسوف يعـرض الجزء التالى دور الدولة ومسئوليتها فى تكون هذه التجمعـات العشـوائية مـن ناحيـة أخرى.

أكدت المواثيق الدولية التى وقعتها مصر على حق الإنسان فـى المسـكن المناسب وفى مستوى معيشى كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته (م٢٥ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الصادر فى ديسمبر سـنة ١٩٤٨). ومن ثم فالمسكن علاوة على كونه السمة المميزة للتحضر الإنسانى على مـدى الزمن، فهو أيضاً أساس وجوهر الاستقرار وبالتالى التقدم والازدهار، وعلـى العكس فإن غيابه يعنى الفوضى وعدم الاستقرار. كذلك يمثل حق المسـكن أو المأوى حجر الزاوية فى الحقوق الاقتصادية والاجتماعيـة والثقافيـة وحتـى السياسية، فبدونه لا تتحقق مزايا للحقوق الأخرى كحق العمل أو حق التعليم أو غيرها (عبد الخالق فاروق، ٢٠٠٢، ص٦١).

وتتفاوت الدرجة التى تستطيع الدولة عندها – أو ينبغى لها – أن تأخذ فى الاعتبار إمكانية توسيع أو تأكيد وظيفة الفئات المختلفة للمجتمـع فـى عمليـة التنمية. فقد يزيد دور الدولة أو ينكمش فى تحقيق وتوفير مكونات السكن لفئـة معينة من المجتمع دون الأخرى، وذلك له أبعاد عدة اجتماعياً وسياسـياً. وقـد تناولت دراسة هامة بعض تلك الأبعاد على النحو التالى:

١- البعد الاجتماعى

تؤكد عدة دراسات أن الدولة لها وظائف عديدة نحو طبقات المجتمع المختلفة فقد تكون وظيفة أدائيه لخدمة فئة معينة دون غيرها أو يكون دورها هيكلياً، لتنظيم وتوزيع المصادر الطبيعية والإنتاجية على جميع فئات المجتمع.

وفيما يتعلق بالمنظور الأدائى فإنه يعتبر الدولة أداة لتأمين وتوفير مصادر القوى العاملة، وتوفير الأدوات المختلفة اللازمة لخدمة الاستثمار والتنمية بالبلاد، وتتدخل الدولة فى مجال الإسكان لتوفير المناخ الملائم للاستثمار، الذى تقوده الطبقات المميزة. ومن هذا المنظور تتدخل الدولة، حتى تخلق مناخاً مناسباً فى نطاق البيئة العمرانية، وتقليل الفجوات التى يمكن أن تحدث بين الطبقات العاملة والطبقات الرأسمالية الوطنية. فقد تميل لصالح الطبقات محدودة الدخل للحفاظ على الإنتاج الصناعى والاستثمارى الذى تقوده الطبقات الرأسمالية. وأيضاً لتحقيق احتياجات إسكان محدود الدخل لتوفير الأيدى العاملة اللازمة لعملية الإنتاج لتلبية متطلبات الصفوة المميزة من المجتمع.

أما المنظور الهيكلى فإنه يعتبر الدولة هيكلاً أساسياً لتحقيق رفاهية فئات المجتمع. ويوجه الإنفاق الحكومى لتحقيق هذا الغرض من خلال بعدين أساسيين هما: النفقات الاجتماعية، والموارد الاجتماعية. الأولى تختص بالنفقات فى مجال الخدمات الاستراتيجية للبلاد، مثل الخدمات العسكرية، وهى ليست ذات عائد مادى. أما الثانية فتنقسم إلى استثمار اجتماعى واستهلاك اجتماعى، والانفاق على الاستثمار الاجتماعى يوفر فرص عمالة للأيدى العاملة الداخلة فى العمليات الإنتاجية الاستراتيجية، وفى تكوين البنية الأساسية التحتية التى تحقق المناخ المناسب للقطاع الخاص الاستثمارى لتنمية الاقتصاد القومى للبلاد. أما الإنفاق على الاستهلاك الاجتماعى فلا يحقق توفير فرص عمل ويعتبر مجالاً خدمياً ذا عائد ضعيف، لكنه ضرورى لتحقيق الخدمات الاجتماعية اللازمة لتنمية المجتمع (مثل المواصلات العامة - الخدمات التعليمية - الخدمات الصحية - الإسكان الحكومى). وتتدخل الدولة لتلبية وتوفير تلك الاحتياجات لضمان الاستقرار الاجتماعى والأمن للمجتمع.

وحيث أن مناطق الإسكان اللارسمى تعتبر المصدر الأساسى لتوفير الأيدى العاملة المنخفضة التكاليف التى تساعد بطريقة غير مباشرة على خفض تكلفة الإنتاج الصناعى بالبلاد، وفى نفس الوقت تعتبر من المكونات الرئيسية للعملية الإنتاجية بالبلاد. لذا تحاول الدولة أن تحافظ على الصلة الوثيقة بين الأيدى العاملة الرخيصة والطبقات الرأسمالية الوطنية لتحقيق احتياجات الأولى، وفى

نفس الوقت تحقيق الاستقرار الاقتصادى والاجتماعى للبلاد. فتحاول الدولة إرضاء الطبقات العاملة، وخاصة محدودى الدخل، وكذا الطبقات الرأسمالية. وفى بعض الأحيان تحاول الدولة مساندة طبقة دون الأخرى للمحافظة على سيطرتها على المجتمع وعلى النظام التشريعى والقانونى وعلى النظام الاقتصادى للبلاد.

ومن هنا فإن وظيفة الدولة نحو جميع طبقات المجتمع تختلف من وقت لآخر حسب التغيرات الأيديولوجية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، التى يمر بها المجتمع. فمنذ منتصف الخمسينيات وحتى أواخر الستينيات، خلال فترة صدور القوانين الاشتراكية، ساندت الدولة الطبقات العاملة والفئات ذات الدخل المحدود، وأصبح القطاع العام هو المصدر الرئيسى لإنتاج السلع والخدمات، وانكمش دور أصحاب رؤوس الأموال فى عملية التنمية.

ومع تطبيق سياسة الانفتاح الاقتصادى فى منتصف السبعينات، تحول دور الدولة إلى مساندة وتشجيع القطاع الخاص دون الطبقات المطحونة والطبقات محدودة الدخل.

ومع بداية الثمانينات طرحت الدولة سياسة معتدلة لمساندة جميع فئات المجتمع. ثم حدث فى عام ١٩٩٦، أن اتجهت الدولة إلى تحديد السياسات العامة للإصلاح الاقتصادى والحرص على البعد الاجتماعى، وركزت سياستها على عدة مبادئ رئيسية، وهى تحقيق الأمن والاستقرار الداخلى لتوفير المناخ الملائم للاستثمار، وإتاحة الفرص للخلق والإبداع نحو زيادة الإنتاج، وتوفير السلع الأساسية والخدمات الضرورية لمحدودى الدخل، وتوفير فرص العمل. وركزت الدولة على أهمية القطاع الخاص باعتباره الشريك الأساسى فى خطة التنمية الشاملة.

وبتطبيق هذه السياسات المختلفة فى نطاق الإسكان نجد أن الحظر قد سقط عن الإسكان اللارسمى، فانتشرت مناطق الإسكان اللارسمى فى أماكن متفرقة بالمناطق الحضرية الكبرى، ثم انتشرت على أطراف المراكز الحضرية، وزاد تكثيفها، وأصبحت تجمعات ذات كيان اقتصادى واجتماعى قائم بذاته. وتبنت الدولة والسلطات المحلية سياسة "الحرية الاقتصادية" و"غض النظر" حفاظاً على الاستقرار الاجتماعى والأمنى للمجتمع.

ومن منتصف الثمانينيات بدأت الدولة تعتنى بهذه القضية، وتوليها اهتماماً خاصا لتلافى الخلل فى التوازن الاجتماعى، ثم وفى أواخر الثمانينيات سلكت الدولة دوراً أكثر إيجابية نحو المناطق السكنية اللارسمية، حيث بدأ تطبيق سياسات الارتقاء والتحسين لتلك المناطق، لرفع مستوى معيشة الطبقات محدودة الدخل.

وهكذا نجد أن هذه الأدوار المختلفة للدولة قد قدمت المساعدة - بطريقة غير مباشرة - فى انتشار المناطق السكنية اللارسمية من خلال ظاهرتين (حسب رؤية الكاتب) هما: الاعتراف المعنوى، والاعتراف القانونى بتلك المناطق.

ويتمثل الاعتراف المعنوى فى تدخل الدولة من خلال توصيل الكهرباء، أو عمل حنفيات عامة، أو تسجيل المناطق رسميا فى مصلحة الضرائب العقارية، أو إنشاء خدمات اجتماعية... إلخ. وقد أدى هذا إلى اطمئنان الأهالى لوجودهم بتلك المناطق للاعتراف المعنوى بشرعية وجودهم، كما شجع فئات أخرى من المجتمع على أن تسلك نفس الأسلوب على أمل أن يأتى يوم وتسبغ الدولة شرعية على وجودهم.

كما أن غض نظر الجهات المسئولة عن بعض المخالفات البنائية فى مناطق الإسكان الحكومى (كما يحدث فى مساكن الحى السادس الشعبية بمدينة نصر ومساكن زينهم ومساكن الشرابية.. وغيرها من المناطق الأخرى) قد يسر لعشرات السكان الاستيلاء على الفراغات المحيطة بالمساكن والملاصقة لها تماماً سواء كانت شارعاً أو حديقة، وصبوا خرسانات وأقاموا أعمدة وبنو شققاً جديدة - بأى شكل، وبتصميمات مختلفة على الجدار الملاصق تماماً لشققهم. ثم يعمدون بعد ذلك إلى هدم الجدار وفتح الشقتين على بعضهما البعض. ويمثل ذلك شكلاً من أشكال التحايل لتلبية الاحتياجات الضرورية للسكن فى ظل أزمة الإسكان، أو التكيف مع الواقع فى ظل ضعف الإمكانية المادية نتيجة زيادة أفراد الأسرة، أو لأن "الأولاد كبرت"، أو الحاجة إلى تلبية احتياج أحد الأولاد للزواج.

أما الاعتراف القانونى، فيتمثل فى تدخل الدول فى المناطق السكنية اللارسمية من خلال عدة مظاهر. مثل حالة السماح لقاطنى وضع اليد بدفع إيجار رمزى سنويا لأملاك الدولة -فى صورة حكر- فى نظير إقامتهم وانتفاعهم بقطعة الأرض الخاصة بهم. وفى هذه المناطق غير الرسمية يقوم الناس بالبناء فى الأرضى الزراعية برغم تقاسيم الأراضى غير القانونية بها، وذلك بعد الحصول على حكم المحكمة المختصة. ويعد تدخل الدولة لتحسين وترقية مناطق واضعى اليد اعترافاً قانونياً من قبل السلطات المحلية بقانونية شغل تلك المناطق، مما يؤدى إلى تشجيع العديد من الأهالى على الاستيطان بمناطق أخرى جديدة، على أمل أن تتدخل الدولة فى وقت قريب لتحسين أوضاعهم، الأمر الذى ينتج عنه تحول المناطق السكنية اللارسمية إلى مناطق رسمية لها صفتها القانونية والتشريعية.

وفى حالة عدم تدخل الدولة فى المخالفات البنائية المستمرة فى مناطق

الإسكان الحكومى الشعبى، تتحول هذه المناطق من إسكان رسمى إلى مناطق إسكان رسمى وغير رسمى فى الآن معاً، مما يجعل التحكم فى آليات الإسكان من الأمور المعقدة.

لذا يتعين تناول مشكلة الإسكان من جميع مظاهرها سواء الاجتماعية، أو الاقتصادية، أو السياسية، أو القانونية وذلك حتى نتحاشى أو نتجنب انتشار المناطق السكنية اللارسمية فى المستقبل (أحمد منير سليمان، ١٩٩٦، ص ص ٢٢٩-٢٣٥، مواضع متفرقة).

ويمكن أن نتبين بسهولة من خلال السرد السابق أن هذه النظرة الحكومية ودور الدولة فى الإسكان، إن هو إلا دليل على أن محدودى الدخل لا يقبضون على الثروة، وإنما هم أدوات لها، تحرص الدولة على الحفاظ على استمرار وجودهم، دون العمل على حل مشكلاتهم حلاً جذرياً متكاملاً، خشية أن يفقد المستثمرون وأصحاب الأعمال الأيدى العاملة الرخيصة.

٢- البعد السياسى

جذبت مناطق الإسكان اللارسمى أنظار السلطات المحلية فى منتصف السبعينيات، عندما بدأ الإعداد لمشروع الحكر بمدينة الإسماعيلية. ثم تغير الموقف السياسى نحو مناطق واضعى اليد تغيرا جذريا بعد أحداث ١٨-١٩ يناير سنة ١٩٧٧، عندما تأكد للسلطات الأمنية أن سكان عشش الترجمان وعرب المحمدى بالقاهرة قاموا بدور فعال وبارز فى عمليات النهب والسرقة. واهتمت القيادات السياسية فى مصر بمناطق الإسكان اللارسمى، وخاصة مناطق الإيواء المؤقت، وصدر قرار من الرئيس السادات بهدم عشش الترجمان وعرب المحمدى ونقل سكانها إلى منطقة دار السلام بشرق القاهرة.

وتلا ذلك وقوع عدة حوادث إرهابية انطلقت من داخل تلك التجمعات السكنية اللارسمية أو هرب أصحابها إلى داخلها بعد تنفيذها. تلك الحوادث أقنعت الجهات الرسمية بوجوب التدخل فى تلك المناطق حفاظاً على أمن المجتمع وتأمين استقرار الكيان السياسى للبلاد. من ذلك الأحداث التى تتابعت خلال الفترة من ١٩٨٦ حتى ١٩٩٢ (فى المنيرة وإمبابة). وكانت هذه الإشارة كافية أن تعرف الحكومة أن المناطق السكنية اللارسمية تلعب دوراً واضحاً فى جميع أحداث الخروج عن القانون، ومن ثم تنبهت لأهمية تلك المناطق فى إحداث تخلخل اجتماعى فى المجتمع، فقامت بحصر المناطق اللارسمية. وأسفر الحصر عن وجود ٤٠٤ منطقة سكنية غير رسمية فى إحدى عشر محافظة، بعضها يحتاج إلى إزالة والبعض الآخر يحتاج إلى إعادة تخطيط وبناء.

فهل كانت هذه الأسباب الأمنية سليمة كمبرر واقعى أم كانت بمثابة ترحيل جزئى للمشكلة، وفى ذات الوقت تلبية لسياسات من نوع آخر. إذ لاحظنا تحول مكان عشش الترجمان إلى فنادق ومبنى وزارة الخارجية، وتحول مكان عرب المحمدى إلى حديقة واسعة مغلقة خلف مستشفى الدمرداش.

وقد صدق قول سعد الدين وهبه فى جريدة الأهرام ١٩٩٥/٨/١٩ عندما قال: "إن العشوائيات ليست مجرد مجموعة من المساكن أقامها أناس خرجوا على كل القوانين، وفرضوا خروجهم بالقوة والضعف، ولكن العشوائية أيضا سلوك فى المقابل من المسئولين المتعاقبين، الذين لا يحلون المشاكل ويستسهلون الحلول الجاهزة، ويعلقون الأمر فى النهاية فى رقبة أى كائن يكون".

والواقع أنه يمكننا القول أن سوء الفهم المتبادل بات هو المسيطر على العلاقة بين سكان المناطق اللارسمية والسلطات العامة. وتطورت سياسات الدولة مع مرور الوقت مسايرة بذلك ما طرأ من تغيير على السياسات العالمية تجاه مشكلة الإسكان الرسمية. وهذه السياسات تتلخص فى أربعة اتجاهات:

الأول: التهجير وإعادة التوطين.

الثانى: الارتقاء بالمناطق المتدهورة.

الثالث: توفير الخدمات وتهيئة المواقع.

الرابع: الإسكان غير كامل التشطيب.

ولوحظ أن حالات الإخلاء الإدارى أو الجبرى فاقت من حيث العدد حالات التفاهم والحوار، هذا فضلا عن وجود عدة صعوبات ونتائج سيئة لمثل هذه السياسات أدت إلى تفاقم المشكلة بدلا من حلها، وكان من تداعيات هذه المشكلات على سبيل المثال:

- الإحجام عن التطوير فى أشكال البناء.
- فشل سياسة التهجير، لعدم وجود وسائل انتقال، ونقص الموارد.
- كثرة الجهات المتداخلة فى المشاريع، وكثرة حالات التأخير ومنح الموافقات المطلوبة من جهات عديدة.
- تضارب الآراء حول تبعية بعض المشاريع.
- اختلاف وجهات النظر فى التعامل مع الظاهرة. فالبعض يريد تمليك الأراضى لمحدودى الدخل، بينما تريد الحكومة حل مشكلة التعدى على

الأراضى، وممتلكات الدولة بنزعها من هؤلاء السكان، إما لقيمتها المحتملة أو لرغبتها فى المحافظة على المظهر الجمالى للوسط الحضرى.

- سقوط أى فكرة تنادى بإنشاء أجهزة تتخطى البيروقراطية لكونها أفكاراً خيالية، لأن أى مؤسسة عامة إنما تعمل فى ظل القوانين البيروقراطية.
- ضعف الجهات والوحدات المحلية فى القيام بأعباء مثل هذه المشاريع وجمود نظرتهم إليها.
- عدم الدقة فى اختيار السكان المستهدفين.
- نقص خدمات البنية الأساسية.
- عدم إسهام تلك المناطق فى خلق فرص عمل جديدة.
- عدم وضوح فكرة المشاركة الشعبية، والجهود الذاتية لدى الطرفين: المواطن والحكومة.
- أما بالنسبة لبعض المشروعات التى قدر لها أن تبدأ فعلاً، فقد أدت القواعد التنظيمية واللوائح المعقدة إلى إبطاء إيقاع عملها ثم حكمت عليها بالفشل فى النهاية.
- زيادة تكاليف بعض المشاريع، مع عدم توافر القدرة على الدفع.

أسهم تضارب السياسات فى تدعيم – وليس خلق – مناخ عدم الثقة بين المواطنين والحكومة. ولأن دور الدولة أساسى فى تقويم المناطق السكنية اللارسمية، فإن عدم توفر الرغبة لدى السياسيين للنهوض بتلك المناطق، يجعل من المستحيل أن ترى هذه السياسات والخطط التنموية النور، أيا كان قدرها وكفاءتها. إذ يتعين العمل على الارتقاء بهذه المناطق بيئيا، وليس فيزيقيا، وأن تتناول السياسات كيفية الارتقاء بمستوى محدودى الدخل اقتصاديا، واجتماعيا، وثقافيا. من ذلك مثلاً تمكين الأفراد من الوصول إلى السلع والخدمات والحصول عليها من داخل وخارج المنطقة، وتمكين الأفراد ليقوموا بدور فعال فى إطار التنمية الشاملة على المستوى المحلى، وعلى المستوى القومى. والبديل هو اقتناع الجهات الرسمية بمبدأ تمكين الأفراد للحصول على حقهم فى السكن المناسب، وحصولهم على الاحتياجات الأساسية من الخدمات المختلفة سواء التعليمية، أو الصحية، أو الثقافية، أو البيئية (أحمد منير سليمان، ١٩٩٦، ص ص ٢٣٥-٢٥٨، مواضع متفرقة).

ومن شأن هذا العرض أن يمكننا من أن نتبين بوضوح دور الدولة ومسئوليتها عن نمو المناطق الهامشية فى حضر مصر، ثم استمرار هذا الدور

فى تفاقم حدة مشكلاتها، لاسيما خلال العقدين الماضيين. وقد دلل أكثر من باحث على مدى معاناة السياسة العامة للإسكان فى مصر - لاسيما منذ منتصف السبعينيات - من مشكلات تعبر عن قصور كمي ونوعي يؤدى -ضمن عوامل أخرى- إلى تفاقم حدة مشكلة الإسكان واضطراد نمو المناطق الهامشية. ولا يقصد بهذا المشكلة مجرد الفجوة القائمة بين العرض والطلب، وإنما يقصد بها عدم قدرة فئات كبيرة من الحضريين الفقراء وذوى الدخول الثابتة المحدودة، وكذا المهاجرين الريفيين الفقراء، على الحصول على وحدات سكنية ملائمة فى ظل الارتفاع المستمر فى التكلفة، مما يجعل هؤلاء يلجأون إلى "الإسكان الهامشى" كحل ذاتى لهذه المشكلة.

وأضاف جلال معوض أيضاً بعض الجوانب المرتبطة بمسئولية الدولة عن هذه المشكلة فى إحدى دراساته، من بينها ما يلى:

١- احتل الإنفاق على الإسكان والمرافق والخدمات الأخرى الأساسية مرتبة متأخرة نسبيا ضمن النفقات الحكومية فى مصر مقارناً بالإنفاق على أغراض أخرى كالدفاع والأمن.

٢- اتجاه وميل السياسة العامة للإسكان فى مصر إلى تبنى بدائل معينة سريعة، كالتوسع فى إنشاء المدن الجديدة. وهى بديل أعلى تكلفة وأقل مردودا مقارنة ببدائل أخرى أكثر فاعلية، كتطوير وتنمية المدن الصغيرة والمتوسطة لتتحول إلى مناطق جذب سكانى، وخلق فرص للعمل والتنمية بها؛ وخلق أقطاب مضادة بإقامة مدن منافسة للمدن المكتظة سكانيا لتكون مناطق جاذبة، بما يخفف العبء على المدن الكبرى وتنمية المناطق الريفية أو ضبط تيار الهجرة.

٣- ضيق نطاق المشروعات الحكومية فى قطاع الإسكان الموجهة لخدمة الاحتياجات المتزايدة لفئات كبيرة من سكان الحضر من الهامشيين والفقراء ذوى الدخول الثابتة والمحدودة، لاسيما فى ظل تراجع دور الدولة منذ منتصف السبعينيات فى إقامة الوحدات السكنية الملائمة "الاقتصادية" لأعضاء هذه الفئات من ناحية، واتجاه معظم الاستثمارات الخاصة فى هذا القطاع إلى بناء وحدات أخرى "فاخرة" للتملك أو الإيجار بمقدمات وأسعار كبيرة، لا طاقة لهؤلاء على تحملها.

وفى مواكبة سياسة الانفتاح بانعكاساتها على السياسات العامة للدولة بما فيها تلك المتعلقة بالإسكان تراجعت نسبة "الوحدات الاقتصادية" إلى إجمالى الوحدات السكنية المشيدة من جانب القطاع العام فى المناطق الحضرية من (٧٣,٤%) فى عام ١٩٧٥ إلى (٤٠,٨%) فى عام ١٩٨٠. وزادت نسبة الوحدات المتوسطة من (٢٥,٦%) إلى (٥١,٣%) والوحدات فوق المتوسطة

الفاخرة من (١%) إلى (٧,٩%) من الإجمالى خلال نفس الفترة.

٤- التعديلات الأخيرة فى قانون الإسكان بموجب القانون رقم ٤ لسنة ١٩٩٦ والخاص بسريان أحكام القانون المدنى على الأماكن التى لم يسبق تأجيرها والأماكن التى انتهت أو تنتهى عقود إيجارها دون أن يكون لأحد حق البقاء فيها. فبرغم التوقعات الإيجابية بشأن هذا القانون لدى العديد من الأوساط الرسمية وغير الرسمية، فإن هناك مخاوف وتوقعات أخرى "سلبية" لدى المواطنين بشأن ما يمكن أن يؤدى إليه تطبيق هذا القانون من ارتفاع الإيجارات إلى مستويات تفوق بكثير مستويات دخولهم الثابتة والمحدودة، وهو ما حدث بالفعل على أرض الواقع (جلال معوض، ١٩٩٨، ص ص ١٣٥-١٤٠، مواضع متفرقة).

وقد أشارت نفس الدراسة إلى أن تطبيق سياسة المدن الجديدة فى مصر يشوبه الكثير من العيوب منها:

١- أن تكلفة الوحدات السكينة فى المدن الجديدة ما تزال مرتفعة نسبيا بالنسبة للقدرات المالية المتواضعة للفقراء ومحدودى الدخل. خاصة أن وزارة الإسكان قد حولت جهدها حاليا للتركيز على الوحدات مرتفعة التكلفة لخدمة الفئات العليا، مما يؤدى إلى حدوث انقسام اجتماعى -حتى فى هذه المناطق- بين المناطق الراقية بخدماتها المتميزة، والأخرى ذات الخدمات المحدودة مما قد يثير مستقبلاً احتمال تحول الأخيرة إلى "مناطق هامشية" داخل المدن الجديدة ذاتها، فضلا عن احتمال ظهور مثل هذه المناطق على أطراف هذه المدن فى حالة التعدى على أراضيها.

٢- أن مشروعات الإسكان والتنمية فى بعض المدن الجديدة تجرى بمعدلات تقل كثيراً عن المستهدف (مدينة السادات لم تحقق إلا ما يزيد قليلا على ١% من المستهدف).

٣- سوء اختيار مواقع معظم هذه المدن، ولاسيما القريبة منها إلى القاهرة، فصارت امتدادات طبيعية للمشكلة.

٤- إن هذه المدن فى معظمها تواجه مشكلات نقص البنية الأساسية، حتى فى حالة المدن التى تسير فيها التنمية بمعدلات سريعة فى مجالات الإسكان والصناعة كمدينة العاشر من رمضان، والتى لم يمكن مؤخراً إطفاء حرائق بمنشآتها لعدم توافر المياه. مما يثير التساؤل عما يمكن أن يحدث مستقبلاً عند اكتمال هذه المدن فى مواجهة مثل هذه المشكلات.

٥- ولكن يأتى على رأس تلك المشكلات وجود ثغرات فى القانون المنظم للنمو العمرانى وبناء المساكن وتعطيل بعض أحكامه مما يحول دون وقف نمو

المناطق العشوائية (ق٣ لسنة ١٩٨٢) من ذلك مثلاً أن القانون المذكور منح الوحدات المحلية صلاحيات لمنع المخالفات المتعلقة "بالبناء على الأراضى الزراعية، وأراضى الدولة والأراضى غير المخططة، وغير الخاضعة للتنظيم" من خلال تشكيل لجنة للتخطيط العمرانى بكل محافظة بقرار من محافظها (تضم عناصر ذات خبرة من مديرين ومهندسين، وعدد من أعضاء المجلس الشعبى المحلى للمحافظة والمحليات الداخلة فى نطاق التطوير العمرانى). وتكون لهذه اللجان صفة "الضبطية القضائية" وسلطة الإزالة الفورية للمبانى المخالفة.

بيد أن تعقيدات القانون وإجراءات اللجان تتيح للمخالفين الوقت الكافى لاستمرار المخالفات، أو استكمالها وفرضها كأمر واقع، ثم طلب التصالح، وتسديد الغرامات المقررة (تراخى بعض الأجهزة التنفيذية) حتى يستفحل الأمر، وتنمو مناطق عشوائية جديدة يصعب إزالتها جميعها دفعة واحدة، سواء لأسباب سياسية أو لأسباب تتعلق بمحدودية إمكانات المحليات اقتصادياً وفنياً، أو لأسباب إدارية كتعدد الجهات المالكة لأراضى الدولة. ويمكن أن يضاف إلى ذلك ضعف التنسيق والتعاون بين الأجهزة المسئولة عن صنع وتنفيذ خطط وبرامج التنمية الحضرية، وكذلك التغيرات المستمرة فى تحديد اختصاصات هذه الأجهزة، والعلاقات فيما بينها والجهات التى تتبعها. (جلال معوض، ١٩٩٨، ص ص ١٣٧-١٤٧، مواضع متفرقة).

٣- البعد السياسى فى سياسات الإسكان

فقد استحوذ قطاع الإسكان والتشييد وحده طوال السنوات الست (٩٢/٩١ – ١٩٩٧/٩٦) على ما يزيد عن ٢٠,٨ مليار جنيه، فكيف جرى إنفاق وتوزيع هذه الأموال الضخمة؟ ناقشت دراسة هامة لعبد الخالق فاروق الهيكل التنظيمى لقطاع الإسكان والتشييد الحكومى، كما أوضحت تطور الإنفاق فى الموازنة العامة من خلال التحليل الدقيق لبيانات الحساب الختامى مشيرة إلى مجموعة من الحقائق:

١- أن مديريات الإسكان تكاد تكون أداة خدمية ليس لها أى دور فى التعامل مع مشكلة الإسكان (مهمة التوزيع وفقاً لاتجاهات المحافظة أو غيرها وجمع طلبات الإسكان). وهى بهذا صارت وسيلة لاستنزاف الموارد الحكومية من خلال الأجور والمكافآت وغيرها.

٢- الاستخدامات الاستثمارية الضخمة بالجهاز الإدارى حيث يستحوذ الجهاز المركزى للتعمير وحده على حوالى ٩٥% من نفقات الاستثمارات. ولاشك أن وجود وفرة فى الإسكان من الوحدات السكنية (بنظام التمليك) التى أنشأتها هيئة المجتمعات العمرانية الجديدة أو الشركات الخاصة والبنوك، بل وتشجيع الدولة

لإصدار قانون جديد يشجع على الإقراض العقارى، يؤكد أن الخلل موجود فى السياسات الحكومية. فبينما يوجد أكثر من ١,٥ مليون وحدة سكنية غير مشغولة ومملوكة للشركات والبنوك وغير مؤجرة ولا تجد من يشتريها، نجد - على الجانب الآخر - أكثر من مليون شاب فى حالة بطالة، وغير قادرين على إيجاد شقة سكنية لبناء أسرة جديدة. كما أن الأسر التى تعيش فى غرف مستقلة، أو غرف "شرك" مع الآخرين فى وحدة سكنية يحرم أفرادها من أحد أهم حقوقهم الاقتصادية والاجتماعية وهو حق المسكن الآمن.

٣- أن نسبة الانفاق فى مجال الإسكان والتشييد فى الموازنة العامة للدولة - وبعد استبعاد هيئات المياه والصرف الصحى - تتراوح من ١,٢% إلى ١,٧% من إجمالى استخدامات الموازنة خلال الفترة (٩١/٩٢-٩٦/١٩٩٧) وهو معدل منخفض للغاية مقارنة بالسنوات السابقة. وهو يفسر تواضع الجهد الحكومى فى مجال حل مشكلة الإسكان لفئات محدودى الدخل فى المجتمع وتركها للهيئات الاقتصادية والقطاع الخاص اللذين يحركهما معدل الربحية وآليات السوق. وقد أسهم ذلك فى انتشار النمط العشوائى الأهلى فى إقامة المناطق السكنية والتى أخذت فى التزايد عاما بعد آخر، برغم تنبيه أجهزة رسمية، مثل مجلس الشورى والمجالس القومية المتخصصة لخطورة هذه الظاهرة منذ عام ١٩٩٢. فإذا بنا منذ عام ١٩٩٩ فى نفس الموقف - بل فى موقف أسوأ.

٤- من بين الهيئات الاقتصادية نجد أن هيئة المجتمعات العمرانية الجديدة، وهيئة تعاونيات البناء والإسكان، تستحوذان وحدهما على نصيب الأسد فى نفقات هذا القطاع. وهما تعملان على أساس اقتصادى من خلال إسناد عمليات بناء المجتمعات السكنية إلى شركات المقاولات العامة والخاصة، ثم طرحها على المواطنين للشراء والتمليك. وقد أدت هذه السياسة إلى بناء مدن تسكنها الأشباح - على حد وصف الصحف المصرية - واستمرار أزمة الإسكان بالنسبة للأسر والشباب على حالها وفقاً للتقارير الصادرة من الأجهزة الرسمية (عبد الخالق فاروق، ٢٠٠٢، ص ص ٢١٠-٢١٦، مواضع متفرقة).

كما أوضحت الدراسة أن مخصصات قطاع الإسكان قد زادت خلال الخمس سنوات الماضية، نظرا لزيادة مخصصات أجهزة وهيئات مياه الشرب والصرف الصحى، وليس لوجود سياسات إسكان تلبى "الحق فى المسكن" لدى الفئات والطبقات الفقيرة، وذلك من خلال تحليل مجلدات الموازنة العامة للدولة فى هذه السنوات (عبد الخالق فاروق، ٢٠٠٢، ص٢٤٩).

يضاف إلى ذلك أن الاختصاصات تائهة بين التعمير والإسكان. فمن

ناحية تدرس وزارة التعمير فكرة إنشاء مدن ومجتمعات عمرانية جديدة خارج الوادى الأخضر، بسبب الزيادة المضطردة فى السكان وقصور الموارد والأماكن والفراغات المتاحة للبناء فى الرقعة الخضراء فى الدلتا ووادى النيل، الأمر الذى فرض حتمية "الخروج إلى الصحراء". وترجمت الدولة ذلك الاهتمام بصدور القرار الجمهورى رقم ٢١١ لسنة ١٩٧٨ متضمنا وجود وزارتين الأولى "وزارة الإسكان" والثانية سميت "وزارة التعمير والمجتمعات الجديدة". ثم أعلن فى ٣ يناير ١٩٩٦ تشكيل وزارة د. كمال الجنزورى الذى ضم وزارة الإسكان والمرافق إلى وزارة المجتمعات العمرانية" (ميلاد حنا، ١٩٩٦، ص ٨٨، ٨٩).

٤- البعد السياسى والتحايل (فى العشوائيات)

تتخذ أساليب التحايل فى مجال العشوائيات بُعداً سياسياً، يسهم فى توجيه الاستيطان العشوائى وجهة معينة، أو يعمل على تنميته وتوسيعه والتعجيل به، أو يؤدى إلى دعم جهود إزالته والتخلص منه، أو يخدم جهود تحويل ذلك الاستيطان العشوائى إلى سكنى مستقرة تنعم ببعض الخدمات والمرافق، وبقدر من الاعتراف الحكومى أو حتى المجتمعى... إلخ.

وقد أبرز السيد الحسينى (١٩٩٣، ص٤) الأبعاد السياسية والتنظيمية فى نشأة الأحياء أو المناطق العشوائية. إذ نجده يؤكد - مبدئياً - ما انتهت إليه دراسات عدة، وهو أن تلك الأحياء والمناطق لم تتكون نتيجة اختيارات فردية عشوائية. ذلك أن سكانها قد تحركوا إليها فى شكل جماعات صوب قطعة من الأرض الفضاء التى قد تكون مملوكة للحكومة. وفى لمح البصر يظهر واضعو اليد على تلك الأرض، ويقسمونها إلى قطع صغيرة، ويقيمون فيها مأوى لهم، يبنونه من مواد مؤقتة وسريعة. وقد تتمتع هذه الأحياء بحد أدنى من التنظيم، مما يكفل اختيار ممثلين عنها للتعامل مع السلطات الحكومية أو مع أصحاب الأرض. كما يتطلب الأمر وجود وسائل معينة لحفظ الأمن الداخلى، مما قد يفرض على القادمين الجدد الحصول مسبقاً على إذن قبل الانضمام إلى هذا المجتمع. وتفتقر مثل هذه الأحياء إلى كثير من المرافق الحضرية كالماء والكهرباء والصرف الصحى. ومن الوظائف التى تضطلع بها تلك الأحياء محاولة إدخال تلك المرافق بموافقة السلطات البلدية، التى غالباً ما تصر على رفض ذلك، أو تفتقر إلى الإمكانيات اللازمة لتحقيقه. كذلك فإن سكان أحياء واضعى اليد يبذلون جهوداً كبيرة للحصول على اعتراف بالأمر الواقع، وعلى الأخص فيما يتعلق بملكية الأرض. وما أن تقبل السلطات المدينة إنشاء الطرق

ورصفها، حتى يؤخذ ذلك على أنه اعتراف بحقوق الملكية. عندئذ يبدأ سكان تلك الأحياء في تشييد مبان أكثر ثباتاً، وبمرور الوقت يفقد قادة الحي نفوذهم السياسي، وذلك كلما ازداد انصهاراً في مجتمع المدينة.

وكما تلعب الاعتبارات السياسية دوراً في دعم الأساليب التحايلية في نشأة المناطق العشوائية، كذلك ترتبط فكرة إزالة الأحياء العشوائية غالباً بأهداف ومصالح سياسية. ففي جمهورية جنوب أفريقيا لجأت الحكومة إلى إزالة هذه الأحياء كسياسة استعمارية الهدف منها المحافظة على مستويات معيشة أحياء البيض وإمكانية تطويرها. وقد تظهر فكرة إزالة الأحياء العشوائية إذا ما كانت قريبة من الحي التجاري للمدينة، حيث تظهر دعاوى لإقامة مساكن بديلة لسكانها على الأطراف الحضرية. وفي مثل هذه الحالة تظهر جماعات سياسية تؤيد فكرة الإزالة بالتعاون مع المخططين. (الحسيني، ١٩٩٣، ص١٢).

كما لاحظ الحسيني أن الأحياء العشوائية تميل إلى النمو والاتساع في ظل متغيرات سياسية واقتصادية معينة. من ذلك سعي الأحزاب السياسية المتنافسة للحصول على تأييد سكان هذه الأحياء في الحملات الانتخابية. ففي الهند لوحظ تنافس قادة الأحزاب على دعم سكان الأحياء العشوائية بتقديم وعود للدفاع عنهم في مواجهة البلديات وحصولهم على مزيد من الخدمات كالكهرباء والماء. وربما كانت هذه الظاهرة أكثر وضوحاً في أمريكا اللاتينية، ففي إطار المنافسة السياسية بين الأحزاب المختلفة، تكثر الوعود بتقديم الخدمات الحضرية لأحياء عشوائية بعينها، وذلك في إطار صفقة بين السياسيين والقادة المحليين. ولا يختلف الوضع كثيراً عن ذلك في مصر، حيث يكرر سكان العشوائيات أنهم لا يرون ممثليهم في مجلس الشعب إلا بمناسبة إجراء الانتخابات. كما يبررون تأييدهم لمرشحين بعينهم على امتداد فترات زمنية طويلة في دخول المجلس، بأنهم يقدمون للحي خدمات في مجال المرافق ومؤسسات الخدمة المختلفة.

وهكذا يبدو واضحاً أن المصالح السياسية تلعب دوراً حاسماً في تشكيل وصياغة السياسة نحو الأحياء العشوائية. أما كيف يستطيع فقراء تلك الأحياء تحقيق مكاسب من هذا الموقف وممارسة الأساليب التحايلية قبل الحكومة وأجهزتها، وقبل سائر القوى الاجتماعية، ثم قبل بعضهم البعض.. كل ذلك يتوقف على درجة الصراع السياسي بين الأحزاب، وتنظيمهم السياسي، ووزنهم الانتخابي، والدخل القومي، ووجود سياسة حضرية إزاء الأحياء العشوائية.

كذلك تميل الأحياء العشوائية إلى النمو والاتساع حينما تجد دعماً من النظام الاقتصادي والبناء السياسي في المجتمع. وإذا كانت بعض الصفوات السياسية تبدى

مخاوف وتحفظات أخلاقية على نمو الأحياء العشوائية، إلا أن مبدأ الجهود الذاتية في مجال السكن العشوائي قد أصبح مطلباً وظيفياً لاقتصاد الدول النامية. فمثل هذا المبدأ يتيح للأشد فقراً دخول سوق السكن بأقل التكاليف الممكنة، كذلك فإن الأحياء العشوائية تضم عمالة رخيصة ضرورية لكثير من الأعمال الحضرية.

وقد رصدت ضحى المغازى (١٩٩٥، ص٢٣-٢٤) هذه العلاقة الاقتصادية التى تقوم على تبادل المنافع بين سكان عزبة الهجانة وسكان بعض أحياء مصر الجديدة المجاورة لها. "فسكان العزبة يبحثون عن فرص عمل، كما يبحثون عن مشترين للأراضى الكثيرة التى يتحكمون فيها (بطرق عديدة لا مجال لتفصيلها هنا). وهكذا يسعون إلى الأحياء "الراقية" المجاورة وسكانها وشركاتها ومرافقها... إلخ. على الناحية الأخرى يبحث سكان تلك الأحياء الراقية عن عمال لمؤسساتهم أو حرفيين لتلبية احتياجاتهم الكثيرة، كما يفتش بعضهم عن أراض فضاء للبناء عليها (للإسكان أو لتأسيس مصانع وورش فوقها). وهكذا يجدون أنفسهم منجذبين إلى منطقة عزبة الهجانة بسكانها وبموقعها". (وقد لاحظت في عزبة الهجانة وجود يافطات على أسوار بعض قطع الأراضى الصغيرة نسبياً - تتراوح بين ١٠٠ و٥٠٠ متر - مملوكة لأصحاب بعض الورش الحرفية وصغار الباعة ممن يعيشون ويعملون فى شارع السبع عمارات ولا يسكنون فى عزبة الهجانة).

وقد لخصت ضحى المغازى (المرجع السابق، نفس الصفحة) بعض ملامح البعد السياسى للتحايل فى ميدان العشوائيات:

• فنظرة واحدة لمحاولات السكان - التحايلية - للحصول على الخدمات والمجهودات، والمبالغ التى يؤدونها لأجهزة الحكم المحلى لدليل واضح على دخولهم فى علاقات سياسية مع مراكز القوة والسلطة السياسية القائمة.

• المجهودات التى بذلها سكان عزبة الهجانة لتملك الأراضى أو تقنين وضع ملكياتهم يقدم - كما سنرى لاحقاً - دليلاً آخر على علاقاتهم السياسية.

• وجود بناء قوة متكامل داخل هذا الحى العشوائي، على رأسه طائفة من كبار واضعى اليد، وظهور علاقة المتبوع والتابع بين الأفراد داخل المنطقة العشوائية والمستويات الأعلى داخل المنطقة وخارجها.

• اتخاذ أسر المنطقة مواقف موحدة أمام قرارات الإزالة التى تصدر بحق مساكنهم بالأساليب القانونية، والضغط السياسي، والتصدر المباشر بأجسادهم.

• إن تبنى سكان العشوائيات لسياسة التحايل فى مواجهة كل مشكلاتهم، بل وفى

تصريف كل أمور حياتهم كان يقودهم – من بين ما يقودهم – إلى دفع الرشاوى لصغار وكبار المسئولين. وقد تفعل تلك الرشاوى فعلها وقد لا تفعل، الأمر الذى يطيح بأى قدر من الثقة بين سكان المنطقة العشوائية وأجهزة الحكم والإدارة. وهو الأمر الذى ينقل العلاقة بين الطرفين إلى آفاق جديدة وخطيرة.

• وأخيراً فإن السمة العامة للدور السياسى لسكان العشوائيات فى المجتمع المصرى ولعلاقاتهم السياسية أنه ليس دور أفراد، وإنما هو حركة اجتماعية، وهنا يتجلى وجه آخر للبعد السياسى لتلك المجتمعات الخاصة.

لهذا نادى كل الدارسين الواعين بضرورة فهم السياق الاجتماعى والثقافى (بما فيه السياق السياسى طبعاً) الذى تنشأ فيه المناطق والأحياء العشوائية، وتتوسع، ويترسخ وجودها. فلقد أشارت جانيت أبولغد إلى أن نشأة الأحياء العشوائية فى المجتمعات الإسلامية تختلف عن نشأتها فى مجتمعات أخرى بسبب اختلاف نظام ملكية الأرض. كما أشارت الباحثة نفسها إلى خبرة دول المغرب العربى فى هذا المجال، حيث أدى الاستيطان الاستعمارى المباشر إلى ظهور سياسة العزل العنصرى التى أسهمت فى ظهور أحياء عشوائية خارج نطاق الضواحى الأوروبية. وهناك عوامل سياسية حاسمة أسهمت فى نمو الأحياء العشوائية فى مدن مثل بيروت ودمشق وعمان، وذلك بسبب طوفان المهاجرين الفلسطينيين من ناحية، وتهميش فقراء المدن الأصليين من ناحية أخرى. وقد ميز الحسينى فى دراسة له عن أنماط السكان الفقير فى مدينة القاهرة بين أربعة أنماط هى: العشش والأكواخ، والمقابر والأحواش، والأطراف المتريفة، والأحياء العشوائية. إلا أن الأنماط السكانية الثلاث الأولى هى الأكثر تعبيراً عن العشوائية الحضرية، وهى التى تمنح مدينة القاهرة قدراً من الخصوصية فى مجال السكن العشوائى. (الحسينى، ١٩٩٣، ص ص ٩-١٠).

رابعاً: آليات التحايل فى مواجهة العشوائية فى حى حضرى متخلف

برغم ازدياد الفقر فى شتى أنحاء العالم، فإن عدداً كبيراً من الفقراء قد نجح فى التكيف والتعايش مع هذه الظروف المعيشية من أجل البقاء. حيث يستند هذا التكيف والتعايش على المعرفة والخبرة التقليدية لهؤلاء الفقراء، والتى تساعد على استمرار معيشتهم وبالتالى استمرار بقائهم.

آليات التكيف: وهى طرق مواجهة الفقراء للمشكلات طويلة المدى أو المزمنة التى يعانون منها مثل:

• التكيف مع حالة الفقر، وهو ما يعنى التكيف مع انخفاض الدخل بصرف النظر عن طبيعة العمل أو نمط الاستهلاك أو غيرها من الظروف. ومثال ذلك تعدد الأنشطة الاقتصادية بالنسبة للفرد الواحد داخل الأسرة، أو تعدد مصادر الدخل داخل الأسرة المعيشية الواحدة، أو القيام بعمل جمعية أو طلب قرض أو مساعدة من بعض الجهات أو الأفراد المقتدرين.

• التكيف مع ظروف العمل وسبل المعيشة، وهو أمر يتعلق بالصعوبات والمشكلات المرتبطة بالقطاع غير الرسمى الذى يعمل فى نطاقه أغلب فقراء الحضر فى مصر.

• التكيف مع مشكلات الظروف البيئية والفيزيقية، والمقصود به تعاون الفقراء بالجهود الذاتية لحل بعض مشكلات البنية الأساسية والمرافق العامة والخدمات الاجتماعية من أجل تحسينها.

آليات التعايش: يتعايش سكان المناطق العشوائية بشكل عام مع الأزمات المفاجئة التى تواجههم بعدة استراتيجيات. وتنقسم هذه الأزمات إلى ثلاثة أنواع، الأول: الأزمات الشخصية، والثانى: الأزمات العامة، والثالث: الكوارث الطبيعية.

• **التعايش مع الأزمات الشخصية:** ويندرج تحت هذا النوع من الأزمات فقد موارد الرزق أو العمل بسبب المرض أو الإصابة أو الموت. ولمواجهة مثل هذه الأزمات تقدم الجمعيات الأهلية قروضاً للنساء والبنات المعيلات لأسرهن بسبب فقد الزوج أو الأب بالموت أو الطلاق أو الهجر.

وإضافة إلى ذلك توجد بعض أشكال التعاون والتكافل الاجتماعى بين الجيران والأقارب مثل تقديم الإعانات والمساعدات النقدية أو العينية.

• **التعايش مع الأزمات العامة أو الخارجية:** ويندرج تحت هذا النوع من الأزمات كافة المشكلات التى يواجهها السكان بسبب القيود القانونية والتشريعية مثل قوانين الترخيصات. وتمثل هذه الأزمات ضغطاً على سكان المناطق العشوائية. حيث يعانون منها فى حياتهم اليومية فى مجالات متنوعة.

• **عقود تمليك الأراضى:** تعتبر عقود تمليك الأراضى مشكلة عامة يعانى منها كل سكان المناطق العشوائية، وفى منطقة منشأة ناصر على سبيل المثال تملك الأهالى الأراضى بوضع اليد، ومع ذلك لم تحل هذه المشكلة حتى الآن. وقد تملك ٢٠% فقط من السكان الأراضى بعقود مقابل دفع أموال للمحافظة وفقاً للقانون رقم ٣١ لسنة ١٩٨٤، وهو قانون تسوية حالات واضعى اليد على أراضى الدولة. وقد دفعت الناس هذه الأموال على أساس أن المحافظة قد حددت سعر الأرض على

حسب اتساع كل شارع. ويبدأ سعر المتر من ٢٠ إلى ٤٠٠ جنيهاً وفقاً لقرار رئيس مجلس الوزراء رقم ١١٠٧ لسنة ١٩٩٥ الخاص بتحديد سعر الأرض. وقد تظلم السكان لأن سعر الأرض في الستينيات كان جنيهاً واحداً للمتر. والحكومة تريدهم الآن أن يدفعوا بالسعر الذى حددته الدولة فى ١٩٩٥.

• **ترخيصات المنشآت الاقتصادية:** وتواجه هذه المشكلة أصحاب المحلات التجارية والورش الصناعية والحرفية. وهم يتضررون من أن الترخيصات تمنح بشكل سنوى ولا يمكنهم الحصول على رخصة دائمة. كما يتضررون أيضاً من أن بعض المهندسين المكلفين بهذا الشأن يفرضون إتاوات عليهم بحجج واهية مثل بروز المحلات عن المسافة المسموحة.

وسبق أن أشرت فى دراسة سابقة لى إلى أنه طبقاً للبيانات الرسمية الصادرة عن رئاسة حى منشأة ناصر فى شهر يناير ١٩٩٨، فقد بلغ عدد الوحدات التى تم غلقها ٣٣ وحدة، والتى تم تشميعها ٤٤ ورشة ومصنعاً ومحلاً فى شهر يناير ١٩٩٨. أما المحلات الصناعية المرخصة والمقدمة على ترخيص فقد بلغ عددها ٩٣٦ وحدة يضاف إليها أربعة شوادر خشب. كما بلغ عدد المحلات التجارية المرخصة والتى تقدمت للحصول على ترخيص ١٢٧٨ وحدة يضاف إليها ١٥٠ مخزناً متعدد الأنشطة وخمسة محلات عامة مرخصة. وقد ورد أيضاً بالتقرير أن هناك ١١١١ محلاً غير مرخص تم غلقها فى شهر يناير ١٩٩٨. أما بالنسبة للأكشاك فقد تم نقل كشك واحد مرخص وإزالة ثلاثة أكشاك أخرى غير مرخصة إزالة فورية، ويجرى تطوير عشر أكشاك، إلى جانب أربعة آخرين جارى إزالتهم الآن.

• **ترخيصات المبانى:** تشير نفس الدراسة إلى أن تقرير رئاسة حى منشأة ناصر ذكر أنه لم تمنح أى تراخيص للمبانى خلال شهر يناير ١٩٩٨. وقد تدل هذه المعلومة على أن عدم منح التراخيص للأهالى قد يدفعهم إلى البناء بدون ترخيص، وهى السمة الغالبة على المبانى فى الحى. أو ربما تدل أيضاً على أنهم لا يتقدمون للحصول على ترخيص من الأساس، لأنهم قد تعودوا على البناء بدون ترخيص.

• **البلدية:** يواجه الباعة الجائلون على وجه الخصوص مشكلات كبيرة مع البلدية. ومن وجهة نظرهم فإن البلدية لا عمل لها فى الحى سوى مطاردتهم وإيذائهم فى "أكل عيشهم"، بدلاً من الاهتمام بحل مشكلة جمع القمامة التى تؤذى صحتهم.

• **التعايش مع الكوارث الطبيعية:** من أهم الكوارث الطبيعية التى تعرض لها حى منشأة ناصر هو سقوط صخرة من جبل المقطم فى منطقة الزرايب عام

١٩٩٣. كما يتعرض الحى كله لاحتمال تفتت بعض صخور الجبل الأخرى وسقوطها على السكان فى أية لحظة. ويشير الإخباريون إلى أن الحكومة قد أزالت بعض المساكن من أجل تفتيت بعض الصخور تحسبا لسقوطها، وكان ذلك فى عام ١٩٩٦. أما بالنسبة لزلزال ١٩٩٤ فلم يذكر الإخباريون أنه قد أثر على المنطقة أو أحدث أية خسائر.

ومن الملاحظ أن السكان يتعايشون مع أزماتهم الشخصية من خلال كافة أشكال التعاون والتكافل الاجتماعى. أما بالنسبة لأزماتهم العامة أو الخارجية والكوارث الطبيعية التى يتعرضون لها، فلا حول ولا قوة لهم فيها.

وتؤثر ترتيبات الحكم Governance Arrangements لأنها من أكثر الموضوعات التى تسبب إشكالاً للفقراء فى المجتمعات المحلية، لأنها ترتبط بمصالحهم المباشرة وتهدد تواجدهم الفيزيقى فى المكان. ومن أهم هذه الترتيبات على سبيل المثال: قرارات تطوير المناطق العشوائية، وخطط نقل الأسواق من الأحياء إلى مناطق أبعد، وقانون البيئة رقم ٤ لسنة ١٩٩٤، وكذلك قانون ٣٢ لسنة ١٩٦٤. ومن أهم الجهات المحلية التى يؤثر أداؤها على استقرار حياة الفقراء هى رئاسة الحى باعتبارها الجهة التنفيذية لخطط الإدارة المحلية ومحافظة القاهرة بالحى، وكذلك المجلس الشعبى المحلى باعتباره الهيئة الممثلة الرسمية المنتخبة لأهل الحى لدى الحكومة.

وقد اهتمت بعض الدراسات الأنثروبولوجية بالدراسة المتعمقة للمجتمع المصرى بالتركيز على مجتمعات محلية أو جماعات بعينها مثل حى عشوائى معين أو فقراء الحضر. وهى دراسات لا تدخل فى نطاق دراسات الشخصية القومية ولكنها مع ذلك قدمت تحليلات متعمقة لعناصر ومكونات الشخصية المصرية من خلال دراستها لهذه المجتمعات والجماعات الاجتماعية من خلال ممارسات حياتهم اليومية.

ومن أهم هذه الدراسات دراسات محمد الجوهرى، وعلياء شكرى، وسعاد عبدالرحيم، وعادل عازر، وأونى ويكان، ونجوى عبدالحميد، وسعاد عثمان، ومنى الفرنوانى، وآمال عبدالحميد، وفاتن أحمد على، وحسن الخولى، وفوزى عبدالرحمن، وهدى الشناوى وغيرهم. وقد ورد تحليل مستفيض لهذه الدراسات فى دراسة علياء شكرى وسعاد عثمان وآمال عبدالحميد (علياء شكرى، ١٩٩٥).

ورغم أن هذه الدراسات لا تركز على دراسة الشخصية المصرية، إلا أنها قد رسمت ملامح متأصلة فى شخصية المصرى وخاصة الفقير الذى يعانى من الفقر ويكافح من أجل لقمة العيش. والأمر المهم الذى تعلمنا إياه هذه الدراسات

هو أن للتكيف مستويات متعددة هي: مستوى الفرد والجماعة والمجتمع المحلى. فعلى مستوى الفرد يمكن أن يتكيف الفقير من خلال التخلى عن الكثير من احتياجاته ومتطلباته حتى ولو كانت أساسية. أما على مستوى الجماعة سواء داخل الأسرة النووية والممتدة أو فى نطاق الأقارب والجيران، فإن الفقراء يتكيفون عادة من خلال كافة أشكال التعاون والتكافل الاجتماعى. ويأخذ التكيف أشكالاً أكثر تنظيماً على مستوى المجتمع المحلى من خلال كافة التنظيمات الحكومية وغير الحكومية التى تقدم المعونات والمساعدات لفقراء الحضر.

خامساً: التحايل فى العشوائيات ليس شأن الفقراء فقط

لا يقتصر التحايل – على الأقل فى مجال السكن العشوائى – على الفقراء وحدهم كأسلوب لمواجهة ضغط الفقر عليهم. ولكننا يمكن أن نصادف التحايل بين الأغنياء والأقوياء، عندما يشاركون الفقراء "فريستهم" المحدودة، أو يبسطون حمايتهم عليهم فى مقابل مكاسب وأرباح معينة. وفى مصر يرتبط هذا الوضع بشيوع مناخ الفساد العام وتراجع الشفافية فى أداء الأجهزة الحكومية، خاصة أجهزة الإدارة المحلية، وضعف آليات الحساب والعقاب. لذلك نجد كثيراً من "الكبار المتحايلين" هم فى الوقت نفسه من كبار الموظفين، أو هم – أحياناً – من كبار كبار الموظفين.

وقد أوضح السيد الحسينى أن الفقراء ليسوا وحدهم هم الذين يستولون على أراضى البناء بوضع اليد أو بطريقة غير قانونية. بل إن الأغنياء والقادرين يفعلون ذلك أيضاً بالاتفاق مع البلديات والسلطات المحلية فى بعض الأحيان.

وينظر بعض الباحثين إلى السكن العشوائى فى ضوء طبيعة الجهود المبذولة فيه. ذلك أن هذا النمط السكنى يعتمد على الجهود الذاتية. إلا أن ذلك لا ينطبق على كثير من المساكن العشوائية. فغالباً ما يتعاقد سكان الأحياء العشوائية مع الجيران المهرة للقيام ببعض الأعمال الفنية الماهرة مثل وضع الأساس، وبناء الجدران، وتركيب وصلات المياه. ولقد أوضح تيرنر Turner فى دراسة له عن الأحياء العشوائية فى مدينة ليما أن الفقراء قد يبنون ربع مساكنهم بأنفسهم، بينما يتعاقدون مع مقاولين محليين لبناء الأجزاء المتبقية. ومعنى ذلك أن السكن العشوائى يحتاج إلى عمل ماهر مهنى منظم فى مجال التشييد والبناء. وفى ضوء ذلك يصعب القول بأن كل الأحياء العشوائية قد بنيت بالاعتماد على الجهود الذاتية. ولقد أوضحت مسوح عديدة أن أعداداً كبيرة من سكان الأحياء العشوائية يستأجرون مساكنهم من كبار ملاك الأرض، أو يشترون وحدات سكنية بناها صغار المقاولين. وفى مسح أجرى فى عمان، اتضح أن ثلث سكان

حى عشوائى قد اشتروا مساكنهم، وأن نسبة ملحوظة من الباقين قد استأجروا عمالاً للمساعدة فى بناء مساكنهم، كذلك أشار المسح ذاته إلى أن نسبة ملحوظة من سكان هذا الحى يعملون فى أنشطة القطاع الرسمى كالمصانع والإدارات الحكومية. (الحسينى، ١٩٩٣، ص٩)

وتزودنا ضحى المغازى بنموذج يجسد بجلاء ذلك البعد السياسى لنمو وتوسع إحدى المناطق العشوائية، وهى عزبة الهجانة. فتلاحظ أنه طوال حقبة السبعينيات، وفى أواخرها تحديداً (فى فورة الانفتاح الأولى) لفتت أرض عزبة الهجانة أنظار بعض كبار المسئولين. وتطلع بعضهم إلى الاستيلاء لنفسه على أجزاء معتبرة منها. وتنقل المؤلفة عن الأهالى وصفهم للأسلوب الذى اتبعه أولئك "الكبار" فى وضع يدهم على "الغنيمة". فكانوا يأتون بالبولدوزرات ملوحين للأهالى الذين كانوا يقيمون آنذاك على الأرض بأنهم سوف يزيلون تلك المساكن لأنها شيدت بالمخالفة لكل القوانين، ولأنهم واضعوا يد وليسوا ملاكاً. وبالنسبة لغير المقيمين كانوا يهددونهم بإزالة حدود أراضيهم التى كانت تتمثل عادة فى أكوام من الحجارة، أو أسوار من الأسلاك... إلخ وسائل التحديد البسيطة والرخيصة.

وبسبب الهوة الكبيرة فى القوة بين الفريقين ينجح بعض هؤلاء الكبار فى الاستيلاء على قطع أراض تقدر بآلاف الأمتار (يقدرونها بالأفدنة المربعة)، وسرعان ما يقيمون حولها الحدود والأسوار، ويرفعون عليها اللافتات الكبيرة التى تشهر ملكيتهم وتؤكد حقهم. وهكذا تتحول الأراضى إلى سلعة يبدأ التعامل فيها، بعد تقسيمها إلى قطع حسب الطلب (دون أى اعتبار لتخطيط عمرانى، أو رقابة أجهزة الإدارة المحلية، أو تفكير فى توفير البنية التحتية من مرافق وطرق... إلخ). وقد تباع تلك القطع إلى أفراد يبنون عليها ويقيمون فيها، أو إلى آخرين ممن يقيمون فى الأحياء المجاورة.

ولم يخرج حراس تلك المساحات الشاسعة من الأراضى خاليى الوفاض. ففى مقابل إقامتهم عليها وحراستهم لها تنمو فى صدورهم بعض الآمال والتطلعات، تبدأ عادة باقتطاع الواحد منهم جزءاً صغيراً منها يبنى فوقه مسكناً لأسرته (حجرتان أحياناً، وحتى مبنى من أربعة طوابق). ومع طول العهد بالإقامة فى المنطقة، والنفاذ إلى بناء القوة فيها، يمكنهم أن يفسحوا لأنفسهم موطأ قدم، فيتحولون تدريجياً إلى سماسرة عقارات، يبيعون للغير أجزاء من الأراضى التى "يحرسونها" ومن أراضى الغير أيضاً، مما يتيسر اغتصابه. (ضحى المغازى، ١٩٩٥، ص١٩)

سادساً: والعشوائية ليست وقفاً على الأحياء الفقيرة فقط

لأن العشوائية سلوك وأسلوب حياة وطريقة فى النظر إلى العالم والتعامل مع شئونه، لذلك لا يفاجئنا أن نلاحظ أن العشوائية فى الإسكان: تخطيطاً وتنفيذاً وصيانة ليست وقفاً على الأحياء الفقيرة والمتخلفة وحدها، ولكنها حياة يومية وسلوك عام يمكن رصده بسهولة حتى فى أحدث، وفى أرقى أحياء العاصمة المصرية. ووجود العشوائية فى مناطق حضرية مرتفعة المستوى يدل وحده على مقدار ما يمكن أن نصادفه من عشوائية فى سائر المدن المصرية الأخرى، بما فيها عواصم المحافظات والمراكز... إلخ.

ولأن القاهرة هى الأعلى صوتاً على المستوى القومى، ولأن تلك الأحياء تضم بين سكانها كثيرين من ذوى النفوذ والحيثية، لذلك كان من الطبيعى أن تنشر التحقيقات الصحفية، وتقدم الاستجوابات البرلمانية، وتشكل لجان التحقيق لمحاكمة هذه الظاهرة العجيبة: العشوائية فى الأحياء الحديثة والراقية.

وسوف أحاول فى هذه الفقرة أن أبلور بعض ملامح تلك العشوائية، وتداعياتها، ودلالاتها فى مدينة نصر، رمز التوسع الحديث - الراقى - للقاهرة فى منتصف القرن العشرين. وسوق أقتبس بعض الإشارات عن تحقيق صحفى متميز للأستاذ سيد على رئيس قسم التحقيقات بالأهرام (الأهرام، عدد ٢ يوليو ٢٠٠٣).

يكتب سيد على: "يعد حى مدينة نصر أحد أهم النماذج فى مصر للفارق الكبير بين التخطيط والتنفيذ، فقد تم تصميمه ليكون حياً راقيا لا يزيد ارتفاع البناء فيه على أربعة أدوار، وتم تصميم شبكة المرافق على هذا الأساس، ولأن العشوائية أقوى من أى تخطيط فقد أصبح فى كل شارع فعل فاضح علنى، أبراج شاهقة متلاصقة وزوائد وبروز وعمارات بلا جراجات ولا مساحات خضراء.. هذا العبث لم يحدث فى ليلة ظلماء، لكنها قصة العشوائية فى ربع قرن، جاء وذهب وزراء للإدارة المحلية، وتناوب على هذا الحى أكثر من رئيس، ولم يحدث شئ، وكانت العشوائيات تتمدد والإهمال يستمر تحت سمع وبصر الجميع، ولم يكن أحد قادراً على حصر هذه العشوائيات حتى قامت لجنة الإدارة المحلية بمجلس الشعب بزيارة ميدانية - بناء على طلب إحاطة مقدم من نائب الدائرة مصطفى السلاب - وكانت المفاجأة فى وجود ٤٩ منطقة لم يتم تسليمها إلى الأحياء منذ ربع قرن".

وعدّد التحقيق فى مدينة نصر وحدها بعض المناطق والأحياء والأقسام التى بلغ فيها التخبط والعشوائية حداً ينذر بالخطر. يأتى فى مقدمة تلك المناطق الحى

العاشر والحى الثامن (اللذان يسكنهما مليون نسمة من المصريين)، وقسم أول مدينة نصر (الذى تتبعه عزبة الهجانة)، وحى شرق مدينة نصر، وحى غرب مدينة نصر. والخطير فى دور هذه الأجهزة المحلية أنها ليست مجرد شاهد، أو شريك غائب عن المأساة، ولكنها شريك فاعل ومساهم بدور أساسى ومستمر فى عشوائية كثير من المناطق التابعة لها.

فالمشكلات التى أفرزت هذه العشوائية نتيجة خلافات!! بين الأجهزة التنفيذية ممثلة فى المحافظات والأحياء وبين الشركات والهيئات التى قامت بعمليات البناء فى هذه الأحياء، ذلك أن هذه الشركات التى حصلت على أراضى مدينة نصر منذ ربع قرن شبه مجاناً، لم تقم باستكمال المرافق اللازمة من مياه، وصرف صحى، وإنارة، ورصف شوارع، ونظافة.. على الرغم من قيام السكان بشراء أو استئجار الوحدة السكنية والوفاء بجميع الالتزامات القانونية المطلوبة.. فإذا كان ذلك يحدث فى حى مدينة نصر – الذى أصبح يسكنه غالبية الكبار والمسئولين – فما هو حال بقية الأحياء؟!.

وهنا يتجلى الدور المؤثر لإدارات الأحياء فى التمترس وراء كل ذخيرتها من الحجج البيروقراطية وأساليب المراوغة والتحايل (استلهاماً لثقافة التحايل الكبرى التى تملأ الفضاء الثقافى المصرى). فتقدم كل ما يخطر وما لا يخطر على البال من الحجج والأعذار. "ولكن يلفت نظرنا – فى هذا الخصوص – أن إدارات الأحياء تقوم بتحصيل جميع الرسوم من المواطن فى هذه المناطق مثل ما يدفعه المواطن فى الأحياء الراقية من عوائد، ورسوم النظافة، ورسوم إصدار التراخيص، وسلطة غلق المحلات التجارية، وهدم العقارات المخالفة، وعندما يطلب من إدارة الحى تأدية إحدى الخدمات فإنها تتذرع بأنها لم تتسلم المنطقة، على الرغم من أنها جميعاً من صميم أعمالها، وبالتالى يحقق الحى منفعته بزيادة إيراداته، ولا يقوم بالوفاء بالتزاماته".

ولكن العشوائية تبدأ – حسب التسلسل الطبيعى للأمور – بتقاعس الجهة الإدارية أو تحايلها لعدم تسلم المنطقة من الشركة التى تولت الإنشاءات، وذلك بالطبع لتجنب تحمل مسئولياتها فى استكمال المرافق، والإشراف على تشغيلها، وصيانتها، ومتابعة أداء شتى الخدمات التى يحتاجها السكان فى حياتهم اليومية: كالمطافئ، والبريد، والصحة... إلخ. ولكن الأهم هنا أن التقاعس عن استكمال تلك المنشآت يؤدى إلى حدوث تهديد مباشر لكل من: الأمن، والصحة العامة.

وقد أوضحت لجنة الإدارة المحلية بمجلس الشعب – التى قامت بدراسة وضع مدينة نصر – أن هناك ٣٨ منطقة فى حى شرق مدينة نصر لم يتم

تسليمها مثل: مشروع الهيئة العربية للتصنيع، ومشروع ٣٣، وصـقر قـريش، وامتداد رابعة، والفردوس، والشروق، وأطلس، ومساكن التعاونيات، ومشـروع ٢٦٠٤ عمارة، والـ ١٦ عمارة، ومصر للتعمير، وعمارات بنـك الإسـكان، والعاملين بالرقابة، والطوب الرملى، وعمارات عثمان، وزهراء مدينة نصـر. وفى حى غرب مدينة نصر هناك ١١ قطعة لم يتم تسليمها للحى هى: إسـكان صف ضباط، والتعاونيات، وإيديال، وامتداد رمسيس، والفردوس، والسـرايات، وعزبة العرب.

والغريب أن معظم مشروعات هذه المناطق بدأت منذ ٢٥ سنة، وتتشـابه مشكلات كل المشروعات، ففى مشروع إسكان صقر قريش، الذى آل بعد حـل الجمعية إلى الاتحاد العام للإسكان التعاونى، تم بناء نصـف المشـروع (٢١٢ عمارة) ولا يزال النصف الآخر، وهناك ١٢٦ عمـارة عبـارة عـن هياكـل خرسانية، وبعضها توجد بها مبان متوقفة منذ بداية المشروع حتى الآن وتحتوى على ٢٥٢٠ وحدة سكنية، وأصبحت تحتاج إلى قمصان خرسانية وشدات علـى الأقل لـ ١٢٦ عمارة، وهكذا فقد تم تسليم نصف الحاجزين وحداتهم، ولا يزال النصف الآخر ينتظر.

"والأمر نفسه يحدث فى مشروعى الحى العاشر والطوب الرملـى اللـذين يمتلكهما صندوق تمويل المساكن وينفذهما بنك الإسكان والتعمير منذ ٢٥ عاماً، وهيئة تعاونيات البناء والإسكان... وفى منطقة الحى الثامن التـابع لقسـم أول مدينة نصر هناك ٦ مشروعات لم يتم تسليمها فى منطقـة يسـكنها ٣٠ ألـف نسمة... ويحدث نفس الأمر فى منطقة الشروق ومنطقة عزبة الهجانة بقسم أول مدينة نصر، حيث توجد ٢٣٢ عمارة، منها ١٢٥ عمارة نقابـات. ويقـيم فـى المنطقة ٤٥ ألف نسمة تعانى من كل مشكلات العشوائية الحضرية... إلخ".

والحقيقة أن عدم استلام إدارات الأحياء لتلك المناطق وتحمل مسـئولياتها فيها يبدو أمراً واحداً أو – بدقة أكبر – جريمة واحدة. ولكـن تأمـل الموقـف يكشف لنا أن هذه "الخطيئة" – التى هى جرم واحد على أى حال – هى بوابـة جهنم التى تترتب عليها وتنبثق منها كل مشخصات العشوائية فى واحـد مـن أحدث وأرقى أحياء القاهرة.

ونورد فى عبارات برقية قائمة ببعض المشكلات التى تترتب على "التحايل" فى رفض الأحياء تسلم المناطق المشيدة مسكونة وغير مسكونة:

- النقص الحاد فى المرافق الضرورية.

• تهالك شبكة المياه (جديدة ولكن لم يتسلمها أحد).

• مشكلات سوء أو عدم رصف الشوارع.

• عدم وجود إنارة بالشوارع الداخلية.

• تهالك شبكة الصرف الصحى وانسدادها الدائم (لعدم التسلم).

• قصور خدمة جمع القمامة وتراكمها فى كل مكان.

• انتشار الورش بشكل عشوائى (لافتتاحها دون ترخيص).

• دور بعض تلك الأوضاع، خاصة طفح المجارى بكثرة، وتراكم القمامة، والورش العشوائية فى تدهور الأحوال البيئية فى الحى.

• قصور فى تركيب عدادات مياه لبعض الوحدات.

• قصور فى توصيل التيار الكهربائى للوحدات السكنية والتجارية.

• عدم تنفيذ بعض مواقع الخدمات للجمهور التى كان مخصصاً لها أراض ضمن مشروع تقسيم الحى العاشر والطوب الرملى، والمعتمد من المحافظة، مثل نقطة المطافئ، ومكتب البريد، ومكتب الصحة.

• كان من نتيجة التقاعس (خاصة من جانب الأحياء) فى الإشراف على الإنشاءات أن تصدعت بعض العمارات فى مشروع الطوب الرملى وتم إخلاؤها بالفعل من السكان، وبعضها لم يتم شغله بعد لنفس السبب. (عمارات جديدة تتصدع قبل أن يمسسها أحد!!).

• من الأمور الخطيرة التى تم رصدها فى أكثر من منطقة استغلال بعض الخارجين عن القانون للعمارات أو الوحدات الشاغرة، أو للهياكل الخرسانية غير المكتملة فى الاختفاء داخلها عن أعين الشرطة، أو اقتراف بعض الجرائم (بعضها جرائم قتل)... إلخ، وهو تهديد أمنى مباشر وحال لا يصلح معه أى تحايل!!

• أدى بقاء بعض الوحدات شاغرة إلى إغراء بعض الخارجين عن القانون بوضع أيديهم عليها، وبعدها تبدأ سلسلة من أساليب التحايل (عن طريق وضع اليد، واصطناع الأدلة، والتزوير وغيرها مما سنرى بعضه تفصيلاً فى الفصول اللاحقة).

ويوضح عضو مجلس الشعب عن دائرة مدينة نصر خلاصة الموقف/ المشكلة بأنه فى مواجهة كل تلك المخالفات وأوجه القصور والتقصير انحصرت

علاقة الأحياء بهذه المناطق في تحرير محاضر بالمخالفات، "حيث إنها لا تستطيع أن تؤدى دورها كاملا، نظرا لعدم تسلمها هذه المناطق، كما أن هناك مناطق سكنية فى حى غرب مدينة نصر تم إنشاؤها بالكامل دون الحصول على تراخيص بالبناء، وحتى تحمى الأجهزة الشعبية هذه الأحياء صدر بالإجماع قرار عن المجلس الشعبي المحلى لمحافظة القاهرة تضمن تكليف شركات الإسكان العاملة فى نطاق محافظة القاهرة بتوفير خدمات المرافق العامة المختلفة على نفقاتها مع الالتزام بصيانتها".

ولعله من المفيد لكى نفهم بشكل أوضح عقلية البيروقراطى المتحايل أن نسمع ردود بعض كبار البيروقراطيين والمساجلة بين فريقين منهم فى التخلص من المسئولية وإلقائها على الطرف الآخر: "يصر رئيس شركة مدينة نصر للإسكان على أن شركته قامت ببناء مدينة نصر بالكامل، وأنها لم تقصر فى التزاماتها. ويقول إن تقسيم الأراضى فى هذه المنطقة جاء من الهيئة العامة لتعاونيات البناء والإسكان، وصندوق تمويل مشروعات الإسكان الاقتصادى، وأن المرافق الداخلية تقع مسئوليتها على هاتين الجهتين. وتنحصر مسئولية شركة مدينة نصر فى إنشاء الشوارع الرئيسية فى هذه المنطقة، ومدها بالمصدر الرئيسى للمرافق، وقد أجريت وقتها تعاقدات أوضح بها التزام كل جهة. مضيفاً أن شركته أنشأت شبكة للمياه العكرة بتكلفة ٦ ملايين جنيه، وسلمتها إلى مرفق المياه. وأن الشركة أرسلت إلى الهيئة العامة لنظافة وتجميل القاهرة كى تتسلم المناطق، إلا أن الهيئة لم تستجب. أما مسئولية تطوير شبكتى المياه والصرف الصحى، فتخرج عن نطاق مسئولية الذى قسّم الأرض أو شركة مدينة نصر، وطالب الحى بأن يحدد الشوارع التى يريد أن يتسلمها، وسوف تتحمل الشركة تكاليف رصف هذه الشوارع".

غير أن اللواء عبدالهادى جاد المولى نائب المحافظ للمنطقة الشرقية أكد أن الأحياء لا ترفض التسلم، لكن لابد أن يكون التسلم بناء على مواصفات معينة لأن المرافق العامة مشاريع كبيرة لا يستطيع الحى تنفيذها، لكن لها هيئاتها التى تنفذها بميزانيات ضخمة، ويقتصر دور الحى على أعمال الصيانة لهذه المرافق بعد تسلمه المشروع، كما يجب أن يحصل الحى من الشركة على تكاليف الرصف، حتى يتمكن من إعادة الطرق إلى ما كانت عليه، وقال إن المحافظة طالبت الشركة أكثر من مرة، لكن الالتزام ضعيف جداً، وتتباطأ الشركة فى التسليم بالمواصفات المطلوبة.

ويختتم سيد على تحقيقه قائلاً قولة بليغة تلخص "حالة" عشوائية حضرية

فى موقع حديث وراق (أو هكذا يفترض)، وتلقى مزيداً من الضوء على العقلية التحايلية التى لا تكل ولا تتوقف عن إفراز العشوائية فى حياتنا: "وبعد... فقد تمت خصخصة شركة مدينة نصر، وارتفعت قيمة أسهمها بشكل جنونى فى البورصة، فقد كانت تمتلك أراضى مدينة نصر الشاسعة، وحصلت على الملايين نظير البيع، لكنها لم تؤد التزاماتها، ولهذا تتهرب سنة بعد الأخرى، وتدخل فى جدل لا طائل منه مع بقية أجهزة الدولة، ولا يدفع الثمن إلا المواطن البسيط الذى يفتقر إلى الحد الأدنى من الخدمات، على الرغم من أنه يدفع كل ما يطلب منه مرغماً، ثم إننا نبهنا عشرات المرات إلى أن مدينة نصر سوف تتحول إلى حى للعشوائيات، سواء الراقية أو الشعبية؛ لكن أحداً لم يتنبه، حتى صارت العشوائيات هى سيدة الموقف فى هذا الحى الذى تم التخطيط له ليكون نموذجاً. لكن كالعادة.. كل الأفكار النبيلة تتحول فى التنفيذ إلى العكس، ثم الأهم وهو: ما مصير الشكاوى وطلبات الإحاطة والاجتماعات وتوصيات لجنة الإدارة المحلية بمجلس الشعب، وإذا لم تكن كل هذه الجهات قادرة على تحقيق مطالب الناس، فمن يحققها.. ولمن يلجأون؟!"



حاول هذا الفصل أن يتطرق إلى الجوانب النظرية المرتبطة بالعشوائيات، من حيث أنماطها المختلفة وآليات نشوئها، وكذلك تعريفها من منظور التخصصات المختلفة المعنية بتلك الظاهرة مثل التعريف الرسمى والقانونى والعمرانى والاجتماعى الاقتصادى فى محاولة لرصد الظاهرة من مختلف أبعادها. وقد استلزم ذلك التعرض على عجالة إلى الجدل الطويل حول العوامل المؤدية إلى نمو المناطق العشوائية فى العقود القليلة الماضية. وهو الأمر الذى أوجب فى نفس الوقت التعرض لدور الدولة ومسئولياتها فى تكون هذه المناطق والتجمعات إضافة إلى العوامل البنائية الأخرى التى ساهمت فى نمو الظاهرة وتفاقمها باستخدام أهم المداخل النظرية المفسرة لذلك مثل عوامل الطرد والجذب وفائض قوة العمل والفروق الريفية الحضرية فى الدخل والأداء الوظيفى والتفضيل السكنى والازدواجية والهامشية الاقتصادية. ثم حاولنا التعرض لبعض آليات التحايل فى مواجهة العشوائية فى حى حضرى متخلف. إلا أن تأمل ظاهرة التحايل فى العشوائيات يجعلنا نقول فى النهاية أنها ليست شأن الفقراء فقط، ولا وقفاً على الأحياء الفقيرة وحدها.

وإذا كانت العشوائيات – كما تعرض لها هذا الفصل – تمثل مجالاً خصباً للتحايل، فإن أول خيوط التحايل هى الملكية، سواء من حيث إثباتها أو تسجيلها كما دلتنا الدراسات الكثيرة حول الموضوع.

الفصل الثالث

ثقافة التعامل مع المكان العام فى القاهرة بين ثقافة المتعلمين والثقافة الشعبية(*)

أهداف الدراسة وأهميتها

لاشك أن ثقافة التعامل مع المكان العام فى القاهرة، وتحديد سمات ومستوى هذه الثقافة، ومحاولة الكشف عن صور التعامل المختلفة مع المكان العام من الموضوعات ذات الأهمية من الناحية العلمية والمجتمعية التى تحتاج إلى إلقاء الضوء عليها. هذا فضلا عن دراسة نوعية الشرائح الاجتماعية وأثر التعليم فى تحديد الأشكال المختلفة لهذه الثقافة.

منهج الدراسة: تستخدم الدراسة المنهج الأنثروبولوجى بأدواته المعروفة وأهمها الملاحظة والمقابلة.

المجال الزمنى للدراسة: استغرقت الدراسة عاماً من أول يناير ١٩٩٩حتى آخره.

المجال المكانى للدراسة: تم اختيار ثلاث مناطق سكنية صغيرة، تمثل كل منطقة شريحة اجتماعية معينة، إحداها تمثل الشريحة الدنيا، والثانية تمثل الشريحة الوسطى، والثالثة تمثل الشريحة العليا. وروعى فى الاختيار أن تكون هذه المناطق الثلاث قريبة مكانياً من بعضها البعض، حتى تسهل عمليات الملاحظة المنظمة وتسهل عمليات المقارنة فيما بينها أيضاً. كما روعى فى الاختيار أن تكون إحدى هذه المناطق هى منطقة إقامة الباحث وتمثل الشريحة الوسطى.

كما روعى فى الاختيار أن تكون هذه المناطق الثلاث قد استقبلت موجات متتالية من الحراك الاجتماعى والمكانى من مناطق أخرى، نظراً لأن المنطقة التى تمثل الشريحة العليا هى منطقة حديثة بالكامل. والمنطقة التى تمثل الشرائح الوسطى والدنيا كانت بها أراضى كثيرة لم تستغل فى البناء ومنذ فترة زمنية حديثة (٢٠ - ٣٠ عاماً تقريبا)، مما أدى إلى توافد العديد من الأسر من مناطق مختلفة نال الكثير منهم قسطاً من التعليم وسافر بعضهم إلى الدول النفطية وتحسنت الظروف الاقتصادية لمعظمهم، وبالتالى انتقلوا إلى السكن فى هذه

(*) كتب هذا الفصل الدكتور ميشيل حليم شنوده، مدرس علم الاجتماع، بكلية الآداب، جامعة حلوان.

المناطق. كما أن المناطق التى تمثل الشرائح الوسطى والدنيا بها عدد كبير من الأسر التى استقرت فى أماكنها منذ فترة زمنية طويلة (٥٠ سنة فـأكثر). وقـد شاءت الظروف أن يقيم الباحث إقامة كاملة لمدة ثلاث سنوات (٩١،٩٠،٨٩) فى إحدى الشقق الفاخرة فى شارع الأندلس (يملكها أحد الأقارب) فى المنطقة التـى تمثل الشريحة العليا. وهذه المناطق هى:

١- جزء من شارع نصوح، ويتبع إدارياً حى الزيتون. وهذه المنطقة مـن الشارع على مسافة حوالى ٣٠٠ متر من المنطقة التى تمثل الشـريحة العليـا وعلى بعد ٣٠متر فقط من المنطقة التى تمثل الشريحة الدنيا.

٢- جزء من "شارع أو حارة عسكر"، وتتبع إدارياً حى الزيتـون. وهـذا الشارع هو الشارع الموازى والخلفى للجزء المختار من شارع نصوح.

٣- جزء من شوارع جسر السويس والأندلس ونهرو ويتبعون إدارياً حـى مصر الجديدة ويشكلون مربعا سكنيا صغيرا حدوده من جهة الغـرب شـارع جسـر السويس ومن جهة الشرق السور الغربى لحديقة الميريلاند.

الازدواجية فى التعامل مع المكان الخاص والعام

إذا كانت الازدواجية سمة تمتاز بها الشخصية المصرية عموماً، فالتناقض بين الشكل والمضمون فى الثقافة أو بين الأنماط المثالية والأنماط الواقعية يظهر بشكل واضح من خلال ملاحظة التعامل مع المكان العام والخاص. ويظهر هذا التناقض أحياناً فى داخل المنازل والعمارات متعددة الشقق السكنية، وفى الشـقة الواحدة متعددة الحجرات والتى تقيم فى كل حجرة من حجراتها أسرة مسـتقلة. فالتعامل مع أسطح المنازل والمناور والمداخل والأماكن الخلفية والأماكن شائعة الاستخدام داخل الشقة الواحدة التى تسكنها عدة أسر. كل هذه الأمـاكن العامـة بالمفهوم الضيق - ناهيك عن المفهوم بمعناه الواسع - يلاحظ فيها بوضوح ما نقصده هنا بالازدواجية الثقافية فى التعامل مع ما هو عام ومـا هـو خـاص. والملاحظ أن هذه الازدواجية تشمل من نالوا حظا أوفر من التعليم، ومن نـالوا حظا أقل، وتشمل غير المتعلمين أيضاً.

والملاحظ أن الأماكن الخاصة المطلة على الأماكن العامة وخاصة الأدوار الأرضية مثل الشرفات والمناور أو الأراضى الفضاء. كل هذه الأماكن فى حالة عدم شغلها أو حراستها من قبل أصحابها فإنها تخضع - ثقافياً - لما تخضع له الأماكن العامة فى التعامل معها مثل إلقاء المخلفات داخلها أو استخدامها بـدون وجه حق فى أنشطة خاصة أو انحرافية.

ويعاني الباحث على المستوى الشخصي من هذا السلوك، فالمنزل الذى يقيم فيه ملك الأسرة ومكون من ثلاثة طوابق، كل طابق يكون شقة مستقلة. ويقـيم الباحث فى الطابق الثالث. ولا يشغل المنزل كله سوى أسرة الباحث فقط، كمـا يطل على شارع نصوح الشقة الأرضية فضلا عن محل كبيـر غيـر مسـتغل ومغلق. والشقة الأرضية مؤجرة لأسرة لا تقيم فيها منذ مدة تزيد على عشـرين عاما. ولهذه الشقة شرفة تطل على شارع نصوح ومنور يطل علـى المنطقـة الخلفية وعلى شارع جانبى، والذى يحدث بالضبط أن المنور والشرفة تسـتقبل كمية من المخلفات الصلبة بكافة أنواعها والتى تستلزم نقلها عربة نقـل كبيـرة بمعدل مرة كل أربعة أشهر. وقد تراخى الباحث فترة من الفترات ولـم يهـتم برفعها فأحدث ذلك اشتعالا ذاتيا - من جهة المنور - ووصلت ألسنة النيـران إلى الدور الثالث. أما المحل الذى يطل على الشارع الرئيسى وهو بطول واجهة المنزل على شارع نصوح فإنه يستقبل يوميا كمية كبيرة من المخلفات المنزليـة من المنازل سواء من شارع نصوح أو شارع عسكر.

وبالملاحظة اكتشف الباحث أن بعض الأطفـال (٩ - ١٢ سـنة) يلقـون بأكياس القمامة أمام منزله وغالبا بعد حلول الظلام وهؤلاء الأطفال تبدو عليهم سمات النظافة، إنهم ينتمون إلى أسر تهتم بقيمة النظافة على المستوى الأسـرى والشخصى. كما أن بعض الأشخاص يلقون بأكياس القمامة أمام المنـزل وفـى الطريق العام، وهم فى ذهابهم لتأدية صلاة الفجر. إننا - أمام منزلنـا - وهـو مكان عام نستقبل قمامة الآخرين طوال ساعات النهار. فالثقافة السائدة تهتم بما هو خاص ولا تبالى بما هو عام.

إن الثقافة التى تهتم بما هو عام هى ثقافة بلغت درجة معينة من الارتقاء. لأن الاهتمام بما هو عام سوف ينعكس إيجابيا على كل ما هو خاص. أما الثقافة الأدنى فإنها لا تعى ذلك وبالتالى تهتم بتحقيق الأهداف والمصالح الخاصة على حساب المصلحة العامة. وهذا الأسلوب من السلوك نلاحظه فى المكان العام فى مناطق الدراسة الميدانية بمستوياتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية المختلفة.

ثقافة الفقر وثقافة ما بعد الفقر

من المعروف أن ثقافة الفقر تتعامل مع المكان العام باعتباره امتداداً للمكان الخاص. ولكن ثقافة ما بعد الفقر تتضمن أنماطا مـن السـلوك والممارسـات والعلاقات تعبر عن تخطى مرحلة الفقر القاسية. فثقافة الفقر تحتـرم علاقـات القرابة والجيرة والمجتمع المحلى ووحدة الموطن التى تمارس ضبطا مؤثرا فى عمليات التعامل مع المكان العام. كما أن هذه العلاقات تعتبر معينا للفقراء على

فقرهم وتجعلهم أكثر تماسكا وتضامنا. أما مرحلة ما بعد الفقر والتخلص الجزئى أو الكلى من ضغوط الفقر والشعور بعدم الاحتياج تجاه الآخرين بصفة عامة. فنحن هنا أمام مرحلة تحول جديدة تتسم باللامعيارية تظهر فيها سلوكيات وممارسات ما يسمى بمرحلة ما بعد الفقر والتى تجعل الناس أكثر تباعدا.

إن ثقافة ما بعد الفقر تعمل على تفكيك العلاقات التضامنية القديمة التى كانت سائدة فى ثقافة الفقر. كما تتفكك أيضاً بعض العلاقات التى كانت تساعد البعض على تحمل تبعات مرحلة الفقر. وإذا كانت قيمة الوفاء غير سائدة فى ثقافة الفقر فإنها تكون شبه غائبة أيضا فى ثقافة ما بعد الفقر. ويذهب البعض متعمدا إلى التخلص من بعض العلاقات الكى تنتمى إلى مرحلة الفقر.وإذا كانت ثقافة الفقر لا تعرف النفاق، فإنه يصبح سلوكاً شائعاً فى ثقافة ما بعد الفقر.

وهذه المرحلة قد تستمر فترة زمنية قصيرة أو طويلة - وقد تستمر مدى الحياة - حتى يمكن تجاوزها. ويتوقف ذلك على مدى قدرة أعضاء المجتمع على التغلب على الآثار النفسية للفقر. ويأخذ منحى أسلوب الحياة فى ثقافة ما بعد الفقر اتجاهين متناقضين أولهما يميل إلى المبالغة فى الاستهلاك والسلوك الذى يؤكد على تخطى مرحلة الفقر. والثانى يتمسك بأسلوب حياة مرحلة الفقر بالرغم من ارتفاع المستوى الاقتصادى وذلك خوفا من "زوال النعمة" وأن "الناس من خوفهم من الفقر يعيشوا طول عمرهم فى فقر". هذا فضلا عن مشاعر الحسد والحقد تجاه من يعيش فى مستوى اقتصادى أعلى من المستوى الاقتصادى الذى وصل إليه الشخص الحاسد أو الحاقد.

ويتوقف ذلك أيضاً على مدى قدرة الأشخاص على سرعة التكيف والاندماج فى ثقافة أعلى مرتبة. والملاحظ أن التعليم والتنشئة الاجتماعية عموما لا تمارس دوراً مؤثراً وإيجابياً فى مساعدة الأشخاص على تخطى مرحلة ما بعد الفقر فى فترة زمنية قصيرة بالمقارنة بغيرهم من غير المتعلمين. أى أن التعليم يلعب دوراً محدوداً فى عمليات الارتقاء الثقافى فى المجتمع القاهرى. ويظهر ذلك بوضوح خلال عمليات التعامل مع المكان العام وفى داخله.

وبالرغم من انفتاح جميع شرائح المجتمع على العالم الخارجى بخطى متسارعة فالملاحظ استمرار التدهور والتدنى فى مستوى التعامل مع المكان العام وفى الذوق العام. هذا التناقض يوضح مدى تدنى المستوى الثقافى العام لمعظم الشرائح الاجتماعية نظرا لعدم توفر التعليم الجاد والتربية الحسنة.

إن ثقافة ما بعد الفقر تسىء إلى المكان العام بدرجة أكبر من ثقافة الفقر. وأنماط الاستهلاك فى ثقافة الفقر لا تسمح بإفراز كميات كبيرة من المخلفات

المنزلية الصلبة. كما تسمح هذه الثقافة بإعادة استخدام جزء كبير من هذه المخلفات بصورة أو بأخرى. أما أنماط الاستهلاك فى ثقافة ما بعد الفقر فتسمح بإفراز كميات أكبر من المخلفات المنزلية الصلبة. ونظراً لعدم التعود على الإنفاق على مثل هذه الأمور، يصبح المكان العام - والذوق العام أيضاً - أحد ضحايا هذه الثقافة.

فالملاحظ أن الشخص المنتمى إلى ثقافة ما بعد الفقر يشترى شقة تمليك بعشرات الألوف من الجنيهات، ولكنه لا يتقبل - ثقافياً - التعامل مع الزبال مقابل خمسة جنيهات شهرياً. كما أنه يمتلك سيارة خاصة بعشرات الألوف من الجنيهات ولكنه لا يتقبل التعامل مع أحد الجراجات ليضع فيه هذه السيارة مقابل ثلاثون جنيهاً شهرياً. هذه بالرغم من وجود هذا الجراج أسفل منزله. فالمكان العام يتم استغلاله بدون مقابل لتأدية خدمات خاصة تتناقض مع الأغراض العامة لاستخدامات الأماكن والطرق العامة.

وإذا كان التلوث السمعى أحد سمات ثقافة الفقر نتيجة انتشار ثقافة الزحام. فالملاحظ فى ثقافة ما بعد الفقر أن قائدى السيارات يسيئون استخدام آلات التنبيه ويعلمون أيضا على تغييرها بأخرى أشد إزعاجاً. هذا بالرغم من أن بعضهم قد انتقل للإقامة فى أحياء أقل ازدحاما وأكثر هدوءاً. إلا أن تصورهم للمكان العام لم يتغير بالرغم مما حصلوا عليه من ثروة وتعليم.

وبالرغم من تسارع عمليات الحراك الاجتماعى والمكانى لشرائح متعددة من سكان مدينة القاهرة فنحن هنا أمام شرائح اجتماعية طبقية مطاطية ترتفع وتنخفض، وليست لها هوية ثقافية تميزها عن غيرها من الشرائح. وبالتالى نلاحظ عمليات تشوه ثقافى تسود شرائح كثيرة من شرائح المجتمع القاهرى.

عدم الاتساق فى خط التقدم

الثقافة السائدة هى ثقافة متعجلة لا تقف على أرض صلبة تسعى إلى التقدم ولكن بطريقة سريعة وتقفز على الأمور بخطوات سريعة وغير محسوبة وغير متسقة وبالتالى تكون نتائج ذلك عكسية فى الكثير من الأحيان. فالتقدم المنشود هو تقدم وهمى فى الكثير من الأمور. فتغير أنماط الاستهلاك فى الحضر - وفى الريف أيضاً - قد أدى إلى زيادة كبيرة فى حجم المخلفات الصلبة ولم يواكب ذلك ويتسق معه وجود أنظمة حديثة ومتقدمة لجمع ونقل والتخلص من هذه المخلفات. كما أن تسارع عمليات إدخال المياه للقرى أدى إلى زيادة معدلات استهلاك المياه ولم يواكب ذلك ويتسق معه وجود أنظمة حديثة وأساليب مناسبة

للصرف الصحى. كما أن التوسع الهائل فى استخدامات المركبات العامة الخاصة فى القاهرة لم يواكبه ويتسق معه زيادة فى حجم الطرق والجراجات التى تستوعب هذه الزيادة الضخمة، فضلاً عن تعقد مشكلة المرور وتلوث الهواء وهذا أدى بدوره إلى أن أصبحت القاهرة جراجا كبيرة.

ثقافة الزحام

لقد اهتم محمد الجوهرى بظاهرة الزحام كمشكلة اجتماعية، كما اهتم محمود عودة بثقافة الزحام كأحد السمات التى تتميز بها الشخصية المصرية. فقد أوضحت آخر الإحصائيات الرسمية أن حى المطرية فى القاهرة هو الأعلى كثافة (٨٣ ألف نسمة فى كم٢ والذى تبلغ مساحته ٦,٨ كم٢ ويبلغ متوسط الكثافة على مستوى محافظة القاهرة ١٣ ألف نسمة كم٢ وتبلغ ١٧٠٠ نسمة كم٢ على مستوى الجمهورية). أى أن الكثافة فى حى المطرية تبلغ ٢٠ ضعفاً إذا قورنت بالقاهرة، ونحو ٤٥ ضعفا مقارنة بالجمهورية. ولاشك أن للزحام تأثيره البالغ على التعامل مع المكان العام وفى داخله.

ثقافة اللانظام

إن الزحام فى الدول المتقدمة لا يؤدى بالضرورة إلى الفوضى، لأن العقلية أو الثقافة النظامية السائدة قادرة على أن يكون الزحام مقبولاً. ففى مقابلة مع أحد قائدى سيارات الأجرة أشار إلى أن مشكلة الشارع القاهرى هو عدم توفر النظام وأعطى مثلا على ذلك بأن الحجرة الصغيرة من الممكن أن ينام فيها عشرة أشخاص مستريحين إذا نظموا أنفسهم جيدا والعكس صحيح. ويستفيد البعض من حالة اللانظام ويعملون على بقائها واستمرارها لأنها تحقق لهم أهدافاً ومصالح خاصة، وإن كانت على حساب المصالح العامة للمجتمع القاهرى. فالعقلية أو الثقافة اللانظامية السائدة فى المكان العام تعكس انتشار ثقافة لم ترتقى بعد حتى يمكن وصفها بأنها ثقافة أرقى.

ثقافة اللامبالاة وعدم الإحساس بالآخر

أن اللامبالاة فكرتها قائمة على التأكد من عدم الحساب أو عدم التعرض للعقاب وفقدان الرقابة الحازمة. ويشترك فى هذه الثقافة أعضاء المجتمع حكاما ومحكومين. فكيف يعبر المشاة طريقاً رئيسياً وفى ميدان عام بدون وجود إشارات تلزم السائقين بالوقوف (ميدان سفير بمصر الجديدة). كما يهتم المسئولون بالطرق دون الاهتمام بالأرصفة الخاصة بحركة المشاة. ففى منطقة

عين حلوان (مقر جامعة حلوان)، يسير المترددون على الجامعة المسافة بين محطة المترو وبوابات الجامعة فى نهر الطريق حيث لا توجد أرصفة مخصصة للمشاة تحميهم من مخاطر السير فى الشارع. كما يهتمون بعمليات إنشاء الكبارى، ولا يهتمون بإنشاء أنفاق للمشاة فى بعض الأماكن ذات الكثافة المروية للمشاة. هذا بالرغم من الحوادث المتكررة ولفترة زمنية طويلة، والتى يذهب عدد كبير من الناس ضحايا لها. والملاحظ أن سائقى السيارات بالرغم من علمهم بأن هذه الأماكن ذات كثافة مرورية عالية بالنسبة للمشاة إلا أنهم لا يحاولون تهدئة سرعة سياراتهم أثناء سيرهم فى هذه المناطق. أو وقوف السيارات على الأرصفة المخصصة للمشاة. أو سير المركبات العامة بطريقة ترعب الجميع، أو عدم إحساس الشباب بحاجة كبار السن والنساء والمعوقين إلى الجلوس فى المواصلات العامة. أو التغاضى عن تقديم المساعدة لمن يحتاجون إليها فى المكان العام. ولذا فالملاحظ الاهتمام بالأشياء أكثر من الاهتمام بالإنسان. كما أن البعض يتعامل مع الآخرين فى المكان العام باعتبارهم "أشياء" وليسوا أشخاصا. فهذه العلاقات اللاإنسانية فى بعض الأحيان تدفع الملاحظ إلى تصور أن المرض النفسى قد تمكن من الكثيرين فى أثناء تعاملهم مع المكان العام لا فرق بين المتعلم وغير المتعلم.

ثقافة التكيف مع التلوث البيئى

يعد التكيف مع التلوث من الأمور السائدة فى المكان العام حتى أصبح نمطاً شائعا من أنماط السلوك ويتكيف معه أعضاء المجتمع حكاما ومحكومين متعلمين وغير متعلمين. ويتكيف أعضاء المجتمع بطرق ووسائل مختلفة وأهمها السلبية واللامبالاة بالرغم من الآثار الصحية السيئة التى يتأثرون بها من واقع هذا التلوث البيئى الخطير والذى وصل إلى معدلات تفوق المعدلات العالمية المسموح بها بعشرات المرات.

ونظراً لتغاضى السلطات المحلية والجهات المسئولة عن التصدى للمشكلات البيئية الخطيرة – المخلفات الصلبة والسائلة، عوادم السيارات، مخلفات الصناعة الصلبة والغازية والسائلة...... الخ – فقد استمر هذا التغاضى لفترات زمنية طويلة. ونظرا لأن كل ذلك يدخل فى صميم الثقافة السائدة فان أعضاء المجتمع لا يشاركون فى حل هذه المشكلات، سواء مشاركة مادية أو معنوية، أو عن طريق الضغط على السلطات المحلية لمواجهة هذه المشكلات.

ومن ناحية أخرى فان السلطات الرسمية لم تهتم بمثل هذه الموضوعات ولم تتعود الإنفاق عليها والتصدى لها بما يتناسب مع خطورة هذه المشكلات على

صحة أعضاء المجتمع. وفى حالة ظهور مشكلات بيئية حادة "السحابة السوداء" تلجا السلطات إلى أسلوب "التعمية والتعتيم" والمواجهة الخالية من أى مضمون حقيقى بدلا من أسلوب كشف الحقائق والأخذ بحقائق العلم. ويستمر الحال على ما هو عليه فالثقافة السائدة تسمح بهذا الاستمرار والتكيف معه.

فهل اكتشف المجتمع فجأة (حكاما ومحكومين) أن القاهرة تفرز ٨ آلاف طن قمامة يوميا لا يرفع منها سوى ٥٠% فقط من حجمها، وحتى هذا الجزء الذى يتم رفعه لا يتم التخلص منه بطريقة صحية. كما أن التلوث السمعى من سمات ثقافة التعامل مع المكان العام مثل: استخدام السيارات لآلات التنبيه، واستخدام مكبرات الصوت فى المناسبات الاجتماعية والدينية، ويستخدمها الباعة الجائلون أيضا، والطرق على اسطوانات البوتاجاز واستخدام المفرقعات فى المناسبات الاجتماعية والدينية.

استخدام المكان العام لممارسة الأنشطة الانحرافية

الملاحظ أن المكان العام يستخدم فى أحيان كثيرة كمكان مناسب لممارسة الأنشطة الانحرافية. وتختلف نوعية هذه الأنشطة طبقا لنوعية الحى. ففى حارة عسكر تنتشر تجارة المخدرات عموماً بين الكثير من سكان الحارة. وتمارس هذه التجارة داخل الحارة أو خارجها فى شارع نصوح وفى المنطقة الراقية القريبة من الحارة. وفى الحى الراقى تنتشر جرائم خطف النساء والاعتداء عليهن وخطف الحلى الذهبية والسرقة بالإكراه ليلاً. وتتناسب نوعية هذه الجرائم مع طبيعة الحى الراقى الأكثر هدوءاً والأقل ازدحاماً. والملاحظ أيضا ازدياد عدد المشاركين فى هذا النشاط الإجرامى بالمقارنة بفترة زمنية سابقة. كما يفضل بعض سكان حارة عسكر ترك بعض المهن الحرفية والأعمال التجارية والهامشية التى تتطلب جهدا جسمانيا والتحول إلى ممارسة الأنشطة الإجرامية التى لا تتطلب جهدا وتحقق دخلا أعلى "تجارة المخدرات، دعارة، بلطجة". فالحصول على الدخل دون بذل الجهد يجذب عددا كبيرا من أفراد هذه الطبقة للعمل فى هذه الأنشطة الانحرافية.

ثقافة "الاستسهال" بدلا من ثقافة الاجتهاد

إذا كانت الطبقة الدنيا لا تملك سوى ما تقدمه من جهد بدنى لكسب لقمة العيش، فإن الاتجاهات الجديدة لهذه الطبقة نحو "الاستسهال" – فى سبيل الحصول على الكسب المادى دون بذل الجهد – يعد من المؤشرات السلبية التى يجب أن يتنبه إليها المجتمع. لأن الطريق الآخر لتجنب بذل الجهد هو الاتجاه للسلوك الانحرافى والإجرامى. وتحاول هذه الطبقة محاكاة الشرائح الاجتماعية الأعلى فى

عمليات "الاستسهال" للحصول على العائد المادى، ونتيجة كل ذلك هو تدنى قيمة العمل وعائده الاجتماعى فى المجتمع بمختلف طبقاته وشرائحه الاجتماعية.

ضعف الانتماء العام

ويتمثل فى الانصراف عن الاهتمام بهموم الوطن، بل امتد إلى عدم الإحساس بالآخر - أيا كان هذا الآخر - ويتحول الآخرون إلى "أشياء" لا أشخاصاً يتعامل معهم فى حياته اليومية. ويؤدى ذلك إلى تعميق الشعور بالعزلة وعدم الإحساس بالآخر، وبالتالى يتعامل معه بأنانية وعشوائية. فلا نظام أو قانون أو سلطة تنظم هذه المعاملات. ويؤدى ذلك إلى ضعف منظومة الالتزام الإنسانى فى داخل الذات وخارجها تجاه الآخر وتجاه ما هو عام مكاناً كان أو ذوقاً أو نظافة عامة أو ضميراً أو انتماءً أو سلوكاً عاماً.

إن ضعف رموز السلطة الاجتماعية مثل الأب والمدرس ورجال الدين ورجال الشرطة ...... الخ كل ذلك يعد مؤشرا على تفكك المجتمع بشكل أو بآخر. إن الأسرة مثلاً تفككت فى الغرب، ولكن الدولة ومؤسسات الضبط التى تضبط سلوك أعضاء المجتمع وترعى حقوق المواطنين عوضت تفكك الأسرة. لكن الملاحظ هنا أن الأسرة ومؤسسات الضبط تتعرض للتفكك أيضاً بدون ظهور بديل واضح ومؤثر. وينعكس كل ذلك أول ما ينعكس على المكان العام والتقوقع حول كل ما هو خاص.

موضوع الانتماء فى حضر القاهرة هو موضوع معقد لأن ضعف الانتماء هو شعور سائد على المستوى القومى، وكما يقول محمد الجوهرى "إن جيلاً بأكمله من المحبطين فى الداخل (عدم العمل، وعدم القدرة على الزواج ... إلخ) يشعرون أن الجنة والرزق خارج الوطن". ويلاحظ أن هذا الشعور يتضاعف لدى أعضاء الطبقة الدنيا ومعظمهم من المهاجرين الريفيين الذين استوطنوا القاهرة الكبرى ولديهم شعور عميق بعدم الانتماء للقاهرة. ويظل إحساسهم بالانتماء لموطنهم الأصلى. فالطبقة الدنيا فى حضر القاهرة الكبرى تشعر بالعزلة والاغتراب وعدم الانتماء. ويشتد هذا الشعور فى بدايات الهجرة للحصول على المسكن والعمل، والتى تزيد من شعورهم بعدم الانتماء والنظرة للأمور من منطق أنانى وكأن الانتماء للمجتمع لا يعنيهم.

فكرة الاستغلال فى الثقافة مع انتشار ثقافة الطبقة الدنيا

الملاحظ أن صور التعامل مع المكان العام تظهر فيها بوضوح استغلال الطبقة الدنيا - خاصة الشرائح الوسطى والعليا من هذه الطبقة - لبقية طبقات

المجتمع بصور متعددة. وتخضع بقية الطبقات لصور هذا الاستغلال مثل: بلطجة، أنشطة انحرافية، شغل الأماكن العامة، باعة جائلين، تسول...إلخ. والملاحظ خضوع السلطات المحلية لاستغلال هذه الطبقة بدعوى أنهم ضعفاء أو فقراء أو عاطلين مما شجع الكثير منهم على التمادى فى الاستغلال وزيادة فى أعداد المهاجرين الجدد الأماكن القاهرة. والملاحظ أن الطبقة الدنيا تستغل زيادة حجمها النسبى وثقافتها الأكثر تكيفاً فى استغلال أصحاب الثقافات الأخرى والارتفاع بمستواها الاقتصادى.

وحينما نتكلم هنا عن ثقافة الطبقة الدنيا لا نعنى أننا نهتم بثقافة الفقر. ولا تتحرج الطبقة الدنيا فى أن تدعى أنها فقيرة، بل تعمل على تأكيد ذلك أمام السلطات، وأمام الطبقات الأخرى حتى تتمكن من استغلالها أكثر.

فكلمة فقر أو "ناس فقراء" التى تصف بها الطبقة المتوسطة الطبقة الدنيا تدل على عدم وعيها بالأوضاع الاقتصادية الحالية للطبقة الدنيا فى حضر القاهرة. هذا بالرغم من وعى الطبقة الدنيا بحقيقة الوضع الاقتصادى المنخفض للطبقة الوسطى. فالزبال ينظر للموظف على أنه "زى أبى قردان نظيف على الفاضى"، وذلك دلالة على انخفاض مستواه الاقتصادى بالرغم مما يبدو عليه من مظاهر الوجاهة. إن الطبقة الوسطى فى حضر القاهرة واقعة بين فكى كماشة من ناحية مدى الاستغلال التى تتعرض له. فهى مستغلة من الطبقتين الدنيا والعليا فى نفس الوقت. والطبقة الدنيا لا تملك وسائل الإنتاج أو سلطة سياسية وإنما تستمد وضعها الطبقى واستغلال الشرائح الطبقية الأعلى بصور متعددة منها على سبيل المثال:

١- استغلال مادى قهرى "بلطجة أنشطة انحرافية"

٢- استغلال مادى غير قهرى يخضع له المستغل بطريقة لا شعورية مثل التسول بكافة صوره وأشكاله. ويخضع له أحيانا لعوامل متعلقة بالمحافظة على الهيبة مثل معاملة البوابين والسعاة ويحرصون على تدعيم هذه الهيبة بمقابل مادى وليست على شكل نفاق أو خضوع مظهرى وتتوقف هذه السلوكيات عند توقف المقابل المادى. ووصل الأمر بأحد البوابين إلى طلب مساعدة مادية من سكان العمارة فى الزيتون لاستكمال عمليات بناء منزل يملكه بعزبة الهجانة بمدينة نصر واعتبار هذا الطلب شائعا بين زملائه، فهى طبقة لا تعرف النفاق وإن كانت تتميز بعدم الوفاء.

٣- تقديم خدمات معينة هم الأقدر على تقديمها ووصل الأمر بأحد السعاة

فى إحدى الكليات الجامعية بالسماح للطلبة باستعمال دورة المياه الخاصة بأعضاء هيئة التدريس بمقابل مادى.

٤- تدمير وتشويه المخطط الحضرى والمرافق الحضرية والأماكن العامة.

٥- تجاهل السلطات الحضرية بكافة قوانينها ولوائحها واشتراطاتها التنظيمية.

٦- تدمير الظهير الزراعى للقاهرة الكبرى.

٧- إقامة المجتمعات العشوائية وإدارتها بعيدا عن الحكومة.

خاتمة

إن انتشار ثقافة الطبقة الدنيا رأسياً (إلى أعلى) مؤشر على انحسار وتدهور الطبقة العليا فى المجتمع القاهرى بالمعيار الثقافى. لأن وجودها المؤثر ثقافياً يحد من انتشار ثقافة الطبقة الدنيا. ونلاحظ التناقض بين الشكل والمضمون فى الثقافة بين الشرائح الاجتماعية والطبقية المختلفة فى المجتمع القاهرى فعندما تتحسن الظروف الاقتصادية لبعض شرائح الطبقة الدنيا تتمثل بعض السمات الشكلية لثقافة الطبقة المتوسطة مع الاحتفاظ بجوهر ثقافتها الدنيا.

وعندما تسوء الظروف الاقتصادية لبعض شرائح الطبقة المتوسطة نجدها تتمثل جوهر ومضمون بعض السمات الثقافية للطبقة الدنياء وإن كانت لا تستطيع أن تتمثل السمات الشكلية لهذه الطبقة. فالعمارة الحديثة فى الحى الراقى يقيم فيها مجموعة من الأسر تتعدد انتماءاتهم الثقافية، وإن اتخذوا جميعا شكل الطبقة العليا "امتلاك السيارات والأثاث والأجهزة الفاخرة". والملاحظة الجديرة بالذكر هنا أن ارتفاع مستوى المعيشة أو تحسن نوعية الحياة أو جودتها ليس مؤشراً كافياً على ارتقاء المستوى الثقافى.

والملاحظة الدقيقة والمنظمة للمكان العام فى القاهرة تدل على أن ثقافة الطبقة الدنيا تغزو وتنتشر، وتكسب بمرور الوقت أرضا جديدة وسط الشرائح الاجتماعية الأعلى. ومعنى ذلك أنها الثقافة الأكثر تكيفا فى الظروف الاجتماعية الثقافية والاقتصادية السائدة حاليا وفى ظل مناخ التسيب والتراخى وضعف دور الدولة وكافة مؤسسات التعليم والتنشئة الاجتماعية. فنحن فى القاهرة - فى المكان العام - نعيش فى ظل ثقافة دنيا، وإن كنا نوهم أنفسنا أن لنا ثقافة أرقى.

الفصل الرابع
الأبعاد التاريخية والثقافية
للأسواق السياحية فى مدينة أسوان
دراسة فى أنثروبولوجيا السياحة(*)

مقدمة

تنوه معظم أدبيات التراث في مجال الأنثروبولوجيا السياحية Tourism Anthropology إلى تصنيف السياحة كصناعة مثلها مثل أى صناعة أخرى حديثة في عالم اليوم، وبالتالي تقوم على مقومات أساسية تمثل عناصر الإنتاج الثلاثة – الموارد الطبيعية ــ العمل ــ رأس المال. وأما على المستوى الأكثر اتساعاً، تساهم صناعة السياحة في معظم الحالات في إنشاء فرص للعمل وجذب لحركة السكان ومصدر إنتاجي للأموال. (صلاح الدين عبد الوهاب – ١١ – ١٩٨٦)(١) أما على المستوى الأكثر تخصصاً، إذا تأملنا التراث فى مجال الأنثروبولوجيا السياحية سنجد أن السياحة ما هى إلا ظاهرة من الظواهر الإنسانية التي نشأت فى حركة دائمة بين السفر والتنقل بحثا عن أمنه واستقراره سعيا إلى رزق متحرر من قيود بيئته متطلبا إلى العلم والمعرفة، فقد كانت حرفة الرعى والبداوة والترحال هى أساس حياة الإنسان فى مسيرته الطويلة، فتحولت ظاهرة انتقال الإنسان لتحقيق رغباته واحتياجاته وتدبير شئون حياته اليومية إلى ظاهرة اجتماعية وثقافية هدفها المتعة والراحة والثقافة والاستجمام والتسويق.

وتأسيسا مع الطرح السابق، تعد السياحة ظاهرة اجتماعية إنسانية، ولكن تغير النظر إليها فى العصر الحديث وطورت لتصبح صناعة مركبة من الصناعات الهامة التى تعتمد عليها كثير من الدول فى تنمية مواردها المالية لتحقيق التقدم الاقتصادي والاستقرار الإجتماعي بها. (صبري عبد السميع – ٦، ٨ – ١٩٩٦)(٢).

وعلى المستوى الأخر ، فقد كشفت النتائج الأولية لمطالعتنا للمصادر والأدبيات التاريخية والجغرافية الخاصة بمنطقة أسوان، بأن موقع مدينة أسوان الجغرافى لعب دوراً جوهرياً فى تشكيل الموقع والاسم والوظيفة لمدينة أسوان عبر العصور التاريخية المختلفة ، فجاء موقع مدينة أسوان عند الجندل الأول

(*) هذا الفصل من تأليف الأستاذة الدكتورة نجوى عبدالحميد.

حيث يضيق الوادى ميزة انفردت بها دون غيرها من مناطق ومـــدن مصـــر، بحيث ساهم فى أن أصبحت أسوان بوابة مصر الجنوبية التى يـــربض عنـــدها الجنود العرب لتأمين الحدود الجنوبية لمصر، خصوصاً بعد الفتح العربى ضـــد المملكة المسيحية والنوبية، ومن ناحية أخرى، ساهم كل من مناخهـــا وموقعهـــا المتميز بأن جعلها سوقا للتبادل التجارى يربط بين الشمال والـــوادى (مصـــر) وجنوبه (السودان). (عبد العزيز صالح- ١٩ : ٢٥ - ١٩٦٢)[٣]

هذا ومن ناحية أخرى ساهم الموقع عبر العصور التاريخية المختلفة بدأ مـــن العهد الفرعونى - البطلمى - الإسلامى - بأن تكون منطقة أسوان مهد وحضانة جيدة لقيام حضارة مصر القديمة، وذلك يرجع بدون شك إلى توافر مجموعة مـــن المقومات الطبيعية فى هذه المنطقة ميزتها عن غيرها من المناطق، ومـــن هـــذه المقومات نذكر (المناخ - نهر النيل - التربة)، كل ذلك رغم أن مدينـــة أســـوان تصنف ضمن المنتجعات السياحية فى ج.م.ع وذلك لتوافر عوامل الجذب السياحى بها (موقع - مناخ - أثار قديمة - منجـــزات حديثـــة)، إلـــى جانـــب الخـــدمات والتسهيلات الخاصة بالإقامة ووسائل النقل البرى والنهرى والجـــوى والفنـــادق والمطاعم والأسواق لبيع السلع السياحية. (نبيل الروبى - ١٦ - ١٩٨٨)[٤].

كما يمثل عام ١٨٩٤ بداية تاريخ تنشيط الحركة السياحية ببناء أول فندق سياحى (كتراكت القديم) - ومنذ ذلك التاريخ توالت صناعة السياحة فى مدينة أســـوان متمثلة فى نشأة الأسواق التجارية السياحية التى يعمل بها غالبية ساكنى مدينـــة أسوان باختلاف انتماءاتهم السلالية والعرقيـــة والثقافيـــة وهـــم: الأســـوانيون والنوبيون وبدو العبابدة والبشارية) (محمود الحويرى، ٢٠٩-١٩٧٢)[٥]، بغيـــة توفير الخدمات وتصنيع السلع لتلبية الحاجات اللازمة لتحقيـــق إقامـــة مريحـــة وراحة واستجمام ومتعة، وتصنيع هدايا تذكارية تعبر وترمز عن حضارة مصر القديمة عامة وعن ثقافة مصر العليا بصفة خاصة.

ومن هذا المنطلق تتشكل الأهمية وأسباب اختيار دراسة موضوع الســـوق، **وإن كان هناك دوافع أخرى هي كما يلي:**

١- موضوع الأسواق يحمل من الأهمية التاريخية مما يجعله جديرا بالدراســـة، نظرا لأهمية الدور الهام لهذه الأسواق فى تاريخ البشرية، ففي الفترة مـــا قبـــل الإسلام كان السوق والمعبد يديران شئون البلاد، **وقد أثرت الأسواق فى مجتمع ما قبل الإسلام من ثلاث جوانب:**

الأول: إنها نظمت التعامل التجارى.

الثاني: إنها ساهمت فى عملية ضبط الحركة المرورية على الطرق منها وإليها.

الثالث: عملت على تنظيم الحركة الاقتصادية فيما بين أهل البادية والحضر (سليمان السيد سليمان – ٢٠ –١٩٨٣) (٦)

٢- بالاطلاع على أدبيات فى مجال الأنثروبولوجيا عامة والأنثروبولوجيا الاقتصادية خاصة، لوحظ أن هناك تجاهل كبير من جانب علماء الأنثروبولوجيا الاقتصادية نحو دراسة الأسواق الحضرية بشكل واضح، وقد أكد على هذه الملحوظة ما أشار إليه العالم الأنثروبولوجي الاقتصادي بول هيل Poll Hill بأن الأسواق فى أفريقيا لم تحظ بالاهتمام من جانب الباحثين الأنثروبولوجين (Bohan nan, 8-1969)(٧) وبالتالي لم تتضمن أي إشارة صريحة عن الأسواق الضخمة والمتزايدة الموجودة في المدن التي تتوسط منطقة الغابات في غرب أفريقيا، وأنها تعد أكثر حيوية من الأسواق من حيث الأهمية في الوقت الحالي بأفريقيا، وهذا إن صح الزعم بأن معظم سكان غرب أفريقيا يشترون كل أنواع طعامهم الأساسي تقريبا من السوق، ويرى ذوث ميرابوش من الممكن الاستفادة من هذه الملاحظة وتطبيقها على المناطق النائية والأخرى في أفريقيا (Dudith Maria Bouechei 10-1995)(٨)

٣- كما كشفت مطالعتنا على التراث الأكاديمي المحلي في مجال الدراسات الأنثروبولوجية عن وجود العديد من الدراسات التي تناولت موضوع الأسواق التقليدية(*)، ولكن لا توجد دراسة واحدة منها تناولت بالدراسة الأسواق السياحية.

أما عن أسباب ودواعى اختيار مدينة أسوان كمجتمع للدراسة نذكر ما يلى:

تتعرض مدينة أسوان مثل غيرها من مدن ج.م.ع إلى موجات من التغير الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، وتمثل دراسة الأسواق واحدة من المداخل

(*)
١-دراسة السيد حامد : الأسواق التقليدية كوسيلة للإتصال ، مجلة عالم الفكر المجلد الثاني عشر ، العدد الأول ، أبريل ، مايو ، يونيه ، ١٩٨٧ ، صـ١٣٥ : ١٥٤.
٢-فاروق أحمد مصطفي : الأسواق التقليدية ، دراسة أنثروبولوجية ، دار المعارف الجامعية، ١٩٨٩م ، ٣ : ٨٤.
٣-أمال عبد الحميد : أسواق واضعي اليد بعد التحولات الإقتصادية والإجتماعية والبدائل وآليات التكيف ، منشورة في مجلد أنثروبولوجيا مصر ، تحرير السيد حامد ، ١٩٩٥.
٤- محمد أحمد غنيم : سوق الخواجات بمدينة المنصورة ، دراسة في الأنثروبولوجيا الإقتصادية ، إصدارات التراث الشعبي لمحافظة الدقهلية ، ١٩٩٧.
٥- فاتن أحمد علي: الأسواق التقليدية بمدينة الإسكندرية، منشورة في كتاب مقدمة في الأنثروبولوجيا الإجتماعية، محمد الجوهري وآخرون، دار المعرفة الجامعية، ص١، ٢٠٠٠.

التى تلقى الضوء على هذا التغير والتطور، فقد كشفت بعض نتـائج الدراسـة الاستطلاعية عن سيادة اتجاه انحسار لبعض الصناعات والسلع البيئية السياحية، بسبب التغلغل الرأسمالي المتمثل فى الغزو التقنـي والتكنولـوجي الحـديث، وبالتالي بدأت سمات الأسواق السياحية بمدينة أسوان تفقد خصوصيتها الإنتاجية في بعض الصناعات التي كانت تشتهر بها من قبل، بل كشفت الدراسة أيضـاً عن نوع من الإنحسار لوظيفة السوق من سوق إنتاجي تجارى إلى اقتصـاره على أنه سوق تجارى استهلاكي، أي قاصر على عرض السلع جاهزة الصـنع بغية تسويقها فقط.

تتميز منطقة أسوان عامة بخصوصية في الهرم السكاني من حيـث تعـدد الجماعات السكانية المتباينة في الانتماء السلالي والعرقي والثقافي، ومن ثم تمثل دراسة السوق السياحي أحد المداخل التي تعكس لنا طبيعة التفاعـل والتكيـف الثقافي لمثل هذه الجماعات، كما تساهم كذلك في تكوين صور موضوعية على خصوصية هذه المنطقة الثقافية باعتبارها ملتقى للثقافات الفرعية فـي منطقـة جنوب الوادي.

تمثل هذه الدراسة (الأسواق السياحية) الدراسة الرابعة في إطـار منظومـة توليها الباحثة الاهتمام منذ عام ١٩٨١ كمحاولة لدراسة ثقافة منطقة أسوان مسقط رأس الباحثة وخطوة على الطريق لدراسة ثقافة جنوب الوادي بصفة عامة.

وتأسيساً على الطرح السابق من مبررات لدراسة موضوع السوق ولختيار منطقة الدراسة جاءت معالجتنا له في إطار من أربع محاور أساسية على النحو التالى:

أولاً: الإطار النظرى والمنهجى

الإطار النظرى

استعانت الباحثة بالقضايا العامة للاتجاه التكاملي بوصفه إطارًا نظريًا لتحليل المادة الميدانية. ووفقًا لهذا التصور تم الجمع بين أكثر من قضايا ونموذج نظري في آن واحد، استخدمت كإطار تصوري للدراسة. ولا يعني استخدام هذه القضايا أو الاتجاهات المتعددة أننا قد جمعنا بينهما جمعًا ميكانيكيًا، بل يعنـي ذلـك أن هناك نماذج وقضايا نظرية تصلح لتفسير ظواهر معينة أكثر من غيرها، وهـذا ما فرضته النتائج الواقعية المستخلصة من الدراسة الميدانية المتعمقة (نجوى عبد الحميد - ٢٣ - ١٩٨٦)[٩]

فقد جاءت الاستعانة بالاتجاهين: البناء الاجتماعي والثقـافي، باعتبارهمـا اتجاهين متكاملين. أي هما وجهتا نظر، يكمل كل منهما الآخر، ويمثلان محاور

للاهتمام تلتقي فيما بينها في نهاية التحليل والتفسير للواقع الاجتماعي والثقافي. ولقد عبر رايموند فيرث Raymond Firth عن هذا التوازن بقوله: "إذا أخذنا المجتمع بوصفه تنظيمًا لمجموعات من الأفراد لهم أسلوب حياتهم الخاص، فإن الثقافة هي هذا الأسلوب في الحياة. وإذا أخذنا المجتمع بوصفه تجمعًا للعلاقات الاجتماعية، تصبح الثقافة هي المحتوى لهذه العلاقات، والمجتمع هو تأكيد للعنصر البشري، وتجمع الأفراد والعلاقات المتبادلة بينهم، والثقافة تؤكد على عنصر تراكم الموارد المادية واللامادية التي يستخدمها الناس في حياتهم، ويتناقلوها ويضيفوا إليها" (ديفيدل – سل ، ٨٠ – ١٩٨٥)[١٠]. كما يضيف إيجان Eggan قائلاً حول قضية التكامل بين وجهتي نظر المدخلين: إذا دققنا النظر، فسنجد أن هذين الجانبين للسلوك الاجتماعي للبناء والاتجاه الثقافي لا يمكن أن يكونا مستقلين في المجتمع الإنساني، فالمجتمع والثقافة بينهما تساند متبادل، ولا تتجسد العلاقات الاجتماعية إلا في السلوك الثقافي والنظم الاجتماعية، فتضم العنصرين، فهي تضم أفرادًا ينتظمون خلال العلاقات الاجتماعية، في البناء الاجتماعي، ولديهم في نفس الوقت مجموعة من الاتجاهات والأدوار والمعتقدات وأنماط السلوك، نجد من خلالها البناء؛ ليتحقق عن طريقها الأهداف النظامية (EgGan , 485 -505 -1988)[١١].

وعلى المستوى الآخر كشفت المادة الإثنوجرافية التي تم جمعها من الدراسة الاستطلاعية عن ضرورة الاستعانة ببعض مفاهيم وقضايا النظرية السياحية، واتجاه التحرك الدائري، واتجاهي الماركسية والتبعية، حيث تتجسد أهمية هذه الإضافة عند تناول مقومات السياحة والجذب السياحي في مدينة أسوان، وأيضًا عند تناول نظم الإنتاج والتسويق المعيشي والسوق كأحد النظم الأساسية للسوق. ومن هذه النقطة جاءت الحتمية بضرورة الاستعانة بالتحليل الماركسي (Maurice-166, 1994)[١٢]. كما تمت الاستعانة أيضًا ببعض اتجاهات التبعية؛ لتفسير التحويلات التي طرأت على السوق السياحي، الذي لا يمكن فهمه وتفسيره إلا في ضوء محتواها العالمي، إلى جانب أن هذا الاتجاه مركز على دراسة الثقافة والتفاعل، وبالنظر إلى النظم الرأسمالي العالمي (مجدي حجازي، شادية قناوي، ١٢٣–١٩٨١)[١٣].

وهكذا تشكل إطارنا النظري للدارسة في إطار تكاملي يجمع بين التحليل البنائي والوظيفي والثقافي من جهة، وتحليل الحركة الدائرية والماركسي والتبعية من جهة أخرى، وذلك راجع إلى خصوصية كل من مجتمع الدراسة كمنطقة ثقافية لها خصوصيتها، من حيث كونها تمثل ملتقى للثقافات الفرعية في منطقة جنوب الوادي، ونظرًا لطبيعة الموضوع، وهو دراسة السوق كنسق ثقافي (نجوى عبد الحميد – ١٥٠ –١٩٨٦)[١٤].

منهج الدراسة

تعتبر دراسة السوق من الموضوعات التي تجسد أنماط التفاعل والتبادل والاتصال واتجاهات السلوك الاجتماعي. وإن مثل هذه الدراسة في حاجة لتصوير ديناميات النسق الاجتماعي والثقافي وتفسيرها وتحليلها. والمصدر الرئيسي لفهم السوق كنسق ثقافي هو المنهج الأنثروبولوجي بأدواته، إلى جانب المزواجة بين المنهج التاريخي وطريقة دراسة الحالة.

أما المنهج الأنثروبولوجي فقد حتم الانتقال إلى مجتمع الدارسة؛ للمعايشة وملاحظة ورصد التفاعلات الاجتماعية والثقافية لكافة التنوعات البشرية. كما جاء استخدام الملاحظة كأداة أساسية لدراسة الخصائص والسمات الأيكولوجية للسوق السياحي – وما يتضمنه من أسواق فرعية لتصنيع الجلابيب البلدي والمصنوعات الجلدية وورق البردي وورش رخام الألبستر وصناعات البيئة، كالمشغولات الخرزية والخوص – تجسد لنا أنماط التفاعل والعلاقات الاجتماعية وأساليب الاتصال والتبادل (ماهية ونوعية السلع وكيفية تصنيعها وكيفية عرضها). كما تم استخدام المقابلات بأنواعها الفردي والجماعي داخل الأسواق؛ بغية تعرُّف مراحل التطور التي مرت بها الأسواق، وما هى التغيرات التي طرأت على أساليب الإنتاج بالنسبة إلى السلع التقليدية، وذلك من خلال مقابلة أصحاب المحلات والدكاكين. كما استعانت الباحثة بالإخباريين المحليين، وجاء اختيارهم طبقًا لبعض المعايير، مثل الجيل (كبار سن – الشباب) والانتماء السلالي والثقافة الفرعية (أسوانيون – نوبيون – بدو العبادية والبشارية) نوعية السوق: (دكان – منزل – ورش). كما قامت الباحثة بإعداد دليل للعمل الميداني خصيصًا لدراسة الأسواق، بعد قيامها بالدارسة الاستطلاعية والاطلاع على الدراسة السابقة، فجاء مشتملاً على ٢٠ سؤالاً غطت محاور الدراسة الأساسية.

فالمحور الأول: يتكون من عشرة أسئلة دارت حول الدارسة التاريخية والجغرافية لمدينة أسوان من حيث (الموقع – التسمية – النشأة – التطور التاريخي).

والمحور الثاني: يتكون من خمسة أسئلة خاصة بالتركيب السكاني السلالي لمدينة أسوان — وما هي عوامل الجذب السياحي للمدينة.

المحور الثالث: يتكون من خمسة أسئلة خاصة لدارسة السوق نسق ثقافي، ونشأة السوق وتاريخه عبر العصور المختلفة، ووظيفته كمنطقة تلتقي فيها ثقافات فرعية تجسد عمليات الاتصال والتكيف الثقافي فيما بين الجماعات السلالية المتباينة والسائحين.

المنهج التاريخي: تَمثّلَ استخدام المنهج التاريخى في صورتين، هما:

الأولى: الاطلاع على الكتب والمصادر التاريخية والجغرافية والدراسات التي دارت حول منطقة أسوان؛ بغية تعرُّف طبيعة منطقة أسوان تاريخيًا وجغرافيًا واجتماعيًا وثقافيًا، وهي على النحو التالي:

أولاً: المصادر التاريخية عن أسوان: عبد الفتاح وهبة، مصر والعالم القديم ١٩٧٥، جات يوبوت، مصر الفرعونية ١٩٦٦، أدولف أرمان وهرمان رانكه، مصر والحياة المصرية في العصور القديمة، ١٩٩٣، جميس بيكر، الآثار المصرية في وادي النيل، ١٩٦٧، علي باشا مبارك، الخطط الجديدة لمصر ومدنها وبلادها القديمة الشهيرة، المقريزي تقي الدين أحمد بن علي ، المواعظ والاعتبار، ٨٥٤هـ - ١٤٤١م، سعاد ماهر، مدينة أسوان وآثارها الإسلامية، ١٩٧٧، محور الحويري، أسوان في العصور الوسطى، ١٩٧٢.

ثانياً: المراجع الجغرافية عن أسوان: عطيات عبد القادر، الجغرافية التاريخية لمدينة أسوان ١٩٦٧، فتحي عبد الحميد محمود بلال: محافظة أسوان، دراسة في جغرافية السكان، ١٩٧٦.

ثالثاً: الدراسات الاجتماعية والثقافية عن أسوان: محمود فهمي الكردي، التغير الاجتماعي في محافظة أسوان، ١٩٧٢، محمد عباس إبراهيم، مدينة كيما الصناعية بأسوان، ١٩٧٩، نجوى عبد الحميد سعد الله، نظام القرابة عند بعض الجماعات السكانية المتميزة بمنطقة أسوان، ١٩٨١.

الثانية: الاستعانة بالإخباريين المحليين في حالة عدم توفر مصادر ووثائق. وكان هذا بالتحديد بالنسبة إلى البيانات الكيفية الخاصة بالصناعات البيئية والسلع السياحية البيئية، وكيفية تصنيعها والأدوات المستخدمة في ذلك الوقت. وتأتي أهمية الاستعانة بالمنهج التاريخي طبقًا لما أشار إليه محمد الجوهري "أن إغفال البعد التاريخي في دراسة أي ظاهرة اجتماعية وثقافية يجعلها تفقد بدورها مضمونها، وتميل أن تكون دراسة جامدة أو استاتيكية محدودة فى نطاقها، ففى هذه الحالة يستحيل، بل يتعذر فهم الظاهرة ما دامت خاوية للمضمون التاريخي" (محمد الجوهري - ١٢٦ - ١٩٩٠)[١٥].

- أما عن فترة إجراء الدارسة الميدانية، فاستغرقت قرابة شهرين في صيف ٢٠٠٢.

مفاهيم الدراسة

هناك مجموعة من المفاهيم الأساسية تعتمد عليها دراستنا الحالية، عمدت

الباحثة إلى تحديدها وإلقاء الضوء عليها؛ لتجنب الخلط، ولتحقيق مزيد من الفهم، وهي كما يلي:

١- السياحة: **Tourism**: يُقصَد بمفهوم السياحة أنها عملية دائرية، حتى إن أصل كلمة سياحة تشير إلى التركيب الدائري للسفر من أجل السياحة [١٦]. كما يكمن التفسير الأولي للسياحة بالفعل في أصل الكلمة الزاخرة بالدلالات، والتي بُذلت حولها مجهودات متعددة لتقديم الخصائص السيكولوجية للسفر دون إغفال التفاعلات الاجتماعية أو الأوجه البيئية أو الصناعية (Gofari, 1987, 1995). وهذا على مستوى المعنى اللغوي لمفهوم السياحة. أما عن التعريفات التي وردت حول هذا المفهوم، فنبدأ بتعريف دائرة المعارف البريطانية الذي جاء ليشير إلى تعريف السياحة بمعنى: السفر من أجل الترفيه، أو هي صناعة تقوم على إرشاد السائح وراحته (دائرة المعارف البريطانية، ٦٧، ١٩٧٩)[١٧].

أما تعريف القاموس الدولي للسياحة، فقد حدد مفهوم السياحة بلفظ أسفار متعددة. وهذا النوع من الأسفار والصناعة يتعاون على إشباع رغبات السائح (أبوبكر الحميدي، ١٩٨٩، ٢٩-٨٥)[١٨].

أما عن محاولات الباحثين لتعريف المفهوم، فنذكر تعريف دين ماكلانيل Dean Maclannel بأنه "بحث البشر عن العنصر الجوهري في فترة ما بعد الصناعة، وهو الأصالة في الثقافات الأخرى". (Deanu Machannel, 30, 1996) [١٩].

أما تعريف كريك Crick، فقد جاء مشيرًا إلى "أن السياحة شكل من الهجرة ورغبة في اختيار الخروج من حقيقة اجتماعية عادية؛ للفوز بالحرية والمرح وبالتالى تجنب المرء ما عليه من واجبات فى إطار بناء معين" (Crick, 2000. pp.205-233)[٢٠].

أما دوجلاس Dougles عرف السياحة " بأنها جملة من العلاقات والظواهر الناتجة عن الترحال والإقامة المؤقتة للأفراد الذين يسافرون بدافع رئيسي هو الترفيه وقضاء وقت الفراغ". (Dougles Pearce, 1989, 1)[٢١].

أما ألستر Alister جاء تعريفه يؤكد على أن مفهوم السياحة ما هو إلا جولة تنتهى أو يعود فيها المرء إلى نقطة البداية، أي هى رحلة دائرة، عادة ما تكون بغرض المتعة أو الدارسة أو إنجاز العمل من خلالها تزار الأماكن المختلفة (Alister Mathieson , 1994, 10)[٢٢].

أما في القواميس العربية نذكر تعريف معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية الذي أشار تعريفه لمفهوم السياحة بأنها "الانتقال من مكان الإقامة إلى مكان

آخر ولمدة قصيرة، والإنفاق على إقامته من مدخراته، وليس من العمل في المكان الذي يزوره. (محمد زكي بدوي، ١٩٧٩، ٢٥٧-٢٥٨)(٢٣).

وخلاصة القول – بعد استعراضنا للتعريفات المختلفة لمفهوم السياحة على المستويين العالمي والمحلي – أننا سنلاحظ أن التعريف الأول ركز على صناعة السياحة والإرشاد السياحي. أما التعريف الثاني فنوه إلى معنى الأصالة، والثالث والرابع ركزا على أنها عملية هجرة؛ بغية الترفيه وقضاء وقت الفراغ، والخامس والسادس والسابع أكدت على سياحة رجال الأعمال والترفيه والراحة. والملاحظ أن جميع التعريفات السابق ذكرها قد أغفلت الإشارة إلى بعض الأغراض من السياحة، مثل سياحة العلاج والاستشفاء والتثقيف والمعارض والتسويق، إلى جانب إغفالهم لتحديد نوعية وطبيعة هذه السياحة ما إذا كانت سياحة خارجية أم داخلية، وما هو الوقت المستغرق. وبناء على ما تقدم من تعريفات لمفهوم السياحة، فالباحثة تبنت التعريف الإجرائي التالي:

"السياحة هي العملية التي يقوم من خلالها السائح أو السائحون بالتنقل والإقامة في مكان غير موطنه الأصلي لفترة مؤقتة؛ بغية الزيارة، سواء كانت داخلية أو خارجية؛ للحصول على الراحة والاستجمام والاستمتاع بجمال الطبيعة، إلى جانب العلاج والتسويق وزيارة المعارض؛ للبحث عن الأصالة، محتفظين برمز تذكاري من هذه الزيارة". وفي نهاية الأمر فإن السياحة ما هي إلا عملية صناعة قائمة على مقومات لجذب السائح، إما أن تكون هذه المقومات طبيعية أو فنية أو خدمية.

٢- السائح: Tourister: تعددت وجهات النظر في تحديد مفهوم السائح، فهناك فريق من الباحثين الاجتماعيين المتغطرسين ينظرون إلى السائح بوصفه ممن يرتادون المناطق السياحية، في حين يرى ماكنل MacCannel أن السائح هو الشخص الشجاع الذي يسعى للتوصل إلى الأصالة. أما يورا Urry فجاء تعريفه أنه مجرد متفرج، في حين جمع كل من بيركنس Perkins وثورن Thorns بين فكرة كون السائح مجرد مرتاد على الأماكن السياحية وفكرة كونه مؤديًا لدور ما أثناء تواجده الفعلي (Welson H H Grabarn - 147 - 2001)(٢٤).

وعلى المستوى الأكثر رحابة حاولت المنظمات الدولية تقديم تعريف موحد تأخذ به أغلب الدول، خاصة المشتركة في الاتحاد الدولي للهيئات السياحية الرسمية ، فعرفت السائح بأنه الشخص الذي يزور بلدًا ما غير التي له فيها محل إقامة معتادة لأي غرض غير الحصول على وظيفة بأجر في البلد التي يقوم بزيارتها (Alister Mathieson - 10 - 1984)(٢٥).

كما جاء ضمن نتائج مؤتمر الأمم المتحدة للسفر والسياحة الذي عُقد في روما ١٩٦٣ النظر إلى التعريف الذي أعده إليوتو، والذي توصل إلى اصطلاح شامل للسائح Tourister على أنه زائر، والسائحين Touristers بأنهم أولئك الزائرون الذين يمكثون لمدة أطول من ٢٤ ساعة، أو هؤلاء الذين يقضون الليل في مكان الإقامة في الدولة (The U.N.–Conference, 1963)[٢٦].

كما قدم الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء ج.م.ع تعريفًا للسائح على أنه "الشخص القادم بطريق مشروع لزيارة ج.م.ع مدة لا تقل عن ٢٤ ساعة، ولا تزيد عن سنة ميلادية لأي غرض، مثل الترفيه – الترويح – قضاء العطلات – العلاج – الدراسة – التسويق والمعارض – الدراسة والرياضة". (النشرة الربع سنوية للإحصاء السياحي للجهاز المركزي، ١٩٩٠، ص١)[٢٧].

وخلاصة القول أننا سنلاحظ أن جميع التعريفات أجمعت على استبعاد القادمين بغرض الإقامة الدائمة أو العمل بأجر. ولكن أجمعوا على أن هناك غرضًا يقصده السائح من الزيارة، إما الترفيه أو العلاج أو التسويق أو الرياضة...

وعلى المستوى الأكثر دقة، ترجع بداية الاهتمام بدراسة السائح ومكانته في مجال علم الاجتماع والأنثروبولوجيا إلى الستينيات من القرن الماضي، وذلك كاستجابة لانتشار السياحة على نطاق واسع في العالم الحقيقي، خاصة النطاق الدولي، فزادت أهمية السياحة من العلاقات بين الفقراء والأغنياء وبين ما يتسم بالمركزية وما يتسم بالتهميش، وبين المدن الهامة والأخرى المتطرفة. وهذا بالنسبة إلى الغرب وبقية دول العالم. وكانت الصورة النمطية للسائح هي أن يكون غنيًا ومسرفًا، ويتمتع بحاسة التذوق، وليس تابعًا لوكالة سياحية، أي أنه يكون بمثابة حقيبة كبيرة من المال غرضه الاستغلال. وعلى المستوى الآخر كان هناك تأثير للسائح – وإن كان تأثيرًا اقتصاديًا – متمثل فيما يخلفه وراءه من مبالغ مالية كافية، ومساهمته في رفع مستوى المعيشة، وكان سببًا في توظيف عدد أكبر من الأفراد، وساهم في ترويج كثير من السلع الاستهلاكية. وهذا يجعله يوصف كائنًا ثقافيًا اجتماعيًا متواجدًا. وتلا هذا التأثير ظهور مجموعة أخرى من التحاليل المباشرة وغير المباشرة لتواجد السائح على الشواطئ وفي المباني القديمة والأسواق، بالإضافة إلى تأثيره غير المباشر على أنظمة البنية التحتية وعلى الكثافة السكانية؛ نظرًا لانجذاب عدد أكبر من الموظفين لصناعة السياحة مكثفة العمالة. ومع بداية السبعينيات من القرن الماضي بدأ علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا يرددون السؤال عما إذا كانت هناك

تأثيرات أخرى سلبية أو موضع شك بالنسبة إلى السكان المحليين، في حين كشفت المحاولات عن التأثيرات الاقتصادية الإيجابية؛ بسبب الاستقطاعات الضريبية واغتراب الموظفين، وتسرب الأرباح ومصاريف المعدات (Bryden, 1978). ومع بداية السبعينيات من القرن الماضي ازدادت أعداد السائحين المترددين على العالم الثالث والرابع، فعلق ماكسنل MacCannel قائلاً: إن السائحين منتشرون بحثًا عن الأصالة من خلال رؤيتهم لأعمال هؤلاء الآخرين. ثم جاء مجلد العالمة الأنثروبولوجية Valen Smith فالن سميث بعنوان "المضيف والضيف" في عام ١٩٧٧؛ ليؤكد على تعدد أنواع السائحين من حيث الدوافع، ومن ثم الأماكن التي يتواجدون بها. وقد أجمع المشاركون في مجلد Smith على رؤية السائحين المتواجدين بالمكان كمصدر للاستعمار الجديد (Nash,1989)[٢٨]، واعتبروها ضررًا اجتماعيًا وثقافيًا وأيكولوجيًا. كذلك يستشهد هاموسن قائلاً: "إن السائحين كانوا العدد ممن يجلب أحداثًا مزيفة وفسوقًا". ثم جاءت محاولات لوضع نظريات تربط بين دور السائح كشخص يقضي عطلته في مكان ما وبين دوره كشخص محب للبقاء في موطنه. ويرى عالم الاجتماع الأمريكي MacCannel أن السائح كان نموذجًا للرجل المعاصر بصفة عامة، والذي يوجد بصفة أساسية في الطبقات الوسطى، والذي ينقب أرجاء العالم؛ ليكتسب خبرات. بينما حدد ماكنل هذا النوع من السائحين، إلا أنه لم يوضح ما إذا كانت هذه الطبقات الوسطى موجودة في الغرب فقط، أو ما إذا كانت هذه سمة سائدة على كل الطبقات الوسطى. وعمومًا كانت اهتمامات ماكنل بالسائحين كمرتادين للأماكن السياحية من الطبقة الوسطى ممن يسافرون لرؤية المشاهد الأصلية، وأنهم يسعون للتوصل إلى الأصالة التي يفتقرون إليها في عالمهم الحضري الصناعي الحديث. ويؤكد ماكنل من خلال رحلاته أن السائحين ينتقلون نحو كل شيء يرتبط بالماضي وبالمستقبل ونحو الطبيعي اللاغربي. وكل هذا من شأنه أن يجعل حياته لا تتجزأ من خلال توحيد هذه المتناقضات – كما أن السائحين لا يبحثون فقط عن أصالة يفتقدونها في بلادهم، بل إنهم يبحثون عن مدى كامل من المكملات المعنوية والاستجمامية لأدوارهم المقيدة في بلادهم وفي عملهم. قد تكون الأصالة الثقافية والطبيعية هي الهدف السامي المنشود في هذه الرحلة المقدسة، ولكن هذا ينطبق على حرية البقاء في الفراش أو احتساء الخمر أو الإفراط في الأكل أو الاستلقاء تحت أشعة الشمس؛ للحصول على بشرة سمراء أو المرور بتجارب حياة الآخرين (ماكنل، ١٩٨٩، ٢٢).[٢٩]

كما حاولت عالمة الأنثروبولوجيا الإيطالية ليبومان بارنل Liebman Parrinell الجمع بين الأوجه المادية والمرئية ووضعها مع الأشياء الحسية، وهذا

من خلال مقالتها الفعالة عن التجسيد والحركة التي تحاول من خلالها نقل رؤية عن السائح، فتشير بأن السائحين يتواجدون وهم يقومون بتحركات في نطاق دوائر اجتماعية وثقافية توازي الدوائر العصبية، وبهذا يشكلون عالم السياحة الخاص بهم عبر دوائر مستمرة من تكامل الخبرات والانطباعات التي يمرون بها في حياتهم. وتأسيسًا على ما سبق جاء تحليل ماكنيل الاجتماعي الرائد عن السائح بأنه يعد نموذجًا جيدًا للإنسان المعاصر بصفة عامة، فهو يمر بالحياة، ويجمع مشاهد وخبرات، ويبحث عن الحقيقة خارج مجتمع موطنه، وبهذا يجعل من موطنه متحفًا لنفسه. ويقول: "إن ارتياد الأماكن هو نوع من النضال الجماعي لتخطي حدود الشمولية الحديثة، وهو محاولة لتخطي عدم استمرارية الحداثة ووسيلة لتجميع أجزائها في تجربة موحدة؛ للحصول على أيدولوجيا متميزة". (MacCannell, 1988)[٣١].

٣- صناعة السياحة: تشير معظم الأدبيات في مجال السياحة إلى أهمية الدور الذي تلعبه السياحة في حياة الأمم والشعوب سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا، ومن ثم شاع تداول السياحة بمفهوم صناعة بلا مداخن، أي صناعة القرن العشرين التي تتسم بقدرتها على الجمع بين العلم والفن والتجارة، إلى جانب قدرتها على التطور باستمرار، فبعد أن كانت في مراحلها الأولى صناعة صغيرة تتسم بقلة عدد السائحين، ثم أخذت تتفوق على نفسها، فأصبحت بجهود الدولة والعاملين في هذا المجال من الصناعات الكبيرة التي تتميز بكثرة عدد الزائرين من السائحين، وإنتاج أشياء غير عادية وفريدة (Julia Hamison, 206, 2001).[٣٢] ويرى شيبكي جي أن هناك أربعة أبعاد رئيسية تتعلق بصناعة السياحة، وتؤثر فيها، هي: طول مسافة الرحلة ما بين محل الإقامة والبلد المراد زيارته، طبيعة المكان المزار، طول فترة الإقامة في هذا البلد، والهدف من السفر (Michannell, 114, 1999).[٣٣] ومن ثم فإن هناك ثلاثة عناصر ضرورية وجوهرية لقيام صناعة السياحة في أي بلد، وهي: المادة الخام – رأس المال – العمل. (صلاح الدين عبد الوهاب، ٢٨، ١٩٦٧)[٣٤].

ولقد كشفت نتائج دراستنا الميدانية أن مدينة أسوان من المناطق التي تتوافر بها مقومات صناعة السياحة، وهي كما يلي: المادة الخام: يقصد بها المقومات السياحية المتوفرة في مكان أو بلد ما، سواء كانت هذه المقومات جمالية أو طبيعية. فمدينة أسوان تتميز بموقع متميز ومناخ معتدل، إلى جانب الطبيعة الخلابة ومعالمها التاريخية وآثارها العريقة التي يتمثل فيها مهارة الفراعنة وبراعتهم في مختلف فنون العمارة والزخرفة والنقش والنحت والحفر والبناء. كما تعدُّ مدينة أسوان من أجمل المشاتي في العالم، حيث الطبيعة الرائعة التي

تمتاز بها والجو المعتدل الجاف الدافئ، والشمس الباعثة للصحة والشباب. ومن أجمل المقومات السياحية والجمالية في مدينة أسوان، والتي أمكن تصنيفها إلى مجموعات: ظاهرات طبيعية – معالم وآثار تاريخية – معالم سياحية حديثة – مقومات الجذب السياحي.

أولاً: الظاهرات الطبيعية: وتتضمن: جزيزة الفنتين، جزيرة فيلة، جزيرة آمون.

١- **جزيرة الفنتين:** تقع في مواجهة المدينة(*) كانت تُسمَّى " آبو "، ولها معنيان: الأول جزيرة الفيل، والثاني العاج. يرجع سبب تسميتها بالاسم الأول (الفيل)؛ لأنها تظهر للناظر إليها على شكل الفيل. أما سبب تسميتها بالاسم الثاني – العاج – فنظرًا لتجارة العاج التي كانت تنشط في هذه الجزيرة. وكانت هذه الجزيرة تمثل عاصمة المقاطعة في العصر الفرعوني. اشتهرت في جميع العصور بأنها مفتاح مصر من جهة الجنوب أو بوابة الجنوب. كما تشتهر هذه الجزيرة بكثرة المعابد بها.

٢- **جزيرة فيلة (قصر أنس الوجود):** تقع هذه الجزيرة جنوب خزان أسوان، وتشتهر بالمعابد الفخمة من العصر البطلمي والروماني، وتغمرها المياه أثناء فترة إغلاق الخزان. كانت مقرًّا لعبادة الإلهة "إيزيس"، وكانت تسمَّى بآيات لاك، ولكن يطلق عليها الآن اسم جزيرة أنس الوجود. ويقول أحد الإخباريين من المرشدين السياحيين: " يرجع أصل كلمة التسمية التي عرفها الناس بأن هناك شابًّا اسمه أنس الوجود أحب فتاه اسمها زهر الورد، قام أهلها بإسكانها في هذه الجزيرة؛ حتى لا يراها حبيبها. ولكن بعد عدة مغامرات تمكن أنس الوجود من الوصول إلى الجزيرة وتزوجها". كما اشتهرت هذه الجزيرة بأنها كانت تمثل نقطة دفاع عن حدود مصر الجنوبية.

٣- **جزيرة آمون السياحية:** تقع جزيرة آمون وسط مجرى النيل، وحيث تطل على فندق كتراكت القديم. تتميز هذه الجزيرة بكثرة أشجار الدوم والنخيل، ويزيد من جمال هذه الجزيرة مجموعة من الصخور الجرانيتية والبرونزية اللون. تبلغ مساحتها حوالى ١٥ ألف متر مربع، تأخذ الشكل المثلث، وتتميز بجوها الشاعري، حيث ساهم موقعها بأن جعلها تشرف على عدد كبير من المناظر الطبيعية التي تتفرد بها مدينة أسوان دون سائر مدن الجمهورية

– أنشئ بها حديثًا فندق أوبروي – تبلغ سعته ١٢٠غرفة، يفضله معظم السائحين للزيارة والاستمتاع بالمناظر الطبيعية والهدوء.

(*) تبلغ مساحتها ٥٠ فدانًا، ويمثل طولها ميلاً والنصف، وعرضها ٤ أفدنة.

٤- المنظر الطبيعي: لقد حبا الله - سبحانه وتعالى - مدينة أسوان بمناظر طبيعية جميلة، تمثل المساحة من النهر بين كل من الشلال الأول وجزيرة أسوان والضفة الغربية للنيل بما بها من كثبان رملية بديعة المنظر وآثار متفرقة.

ثانياً: مواقع أثرية قديمة

٥- معبد أمنوفيس الثالث: يقع في جزيرة الفنتين، ونجد فيه أسماء الملوك تحتمس الثالث والرابع، ورمسيس الثالث منقوشة على جدرانه.

٦- بوابة الإسكندر الثاني: تقع بوابة الإسكندر الثاني غرب معبد أمنوفيس في جزيرة الفنتين. نقش على جدرانها اسم الإسكندر الثاني، كما نجد صورة للملك وهو يتعبد للإلهة "حتوم".

٧- مقياس النيل: يوجد في الجنوب الشرقي لجزيرة الفنتين، وكان يتصل بها بمعبد أمنوفيس، وكان كهنة هذا المعبد هم المكلفون بملاحظة مستوى الفيضان وتسجيله على حائط السلم. وقد كان هذا المقياس من الأهمية بمكان؛ إذ كان تقرير الضرائب يتوقف على مقدار ارتفاعه أو انخفاضه. وفي عهد الرومان بُنِيَ مقياس آخر على أنقاض هذا المقياس السابق.

٨- بئر أسوان: اختار عالم الجغرافيا آرانوستين مدينتي الإسكندرية وأسوان؛ لاستخدامهما في قياس محيط الكرة الأرضية - وكان يُعتقد في عصره بأن الشمس تتعامد على مدينة أسوان وقت الزوال يوم الانقلاب الصيفي - وقد اعتمدوا في ذلك على ظاهرة انعكاس صورة الشمس في قاع الآبار العميقة في هذه المدينة.

٩- مآذن بلال: عبارة عن منارتين على شكل مخروطي ناقص بجوار كل منهما آثار مسجد عليه عدة قباب صغيرة، وعلى إحدى هاتين المنارتين وُجِدَ اسم الخليفة المنتصر بالله ٤٢٧ - ٤٨٧ هـ.

١٠- المقابر الصخرية بالبر الغربي: تقع المقابر الصخرية في الضفة الغربية لنهر النيل في مواجهة مدينة أسوان. يرى الناظر من جانب التلال في شكل سلسلة. ولهذه المقابر أهمية؛ إذ تعطينا سجلاً حافلاً عن تاريخ الدولة القديمة والدولة الوسطى في مصر القديمة، كما تعتبر بمثابة سجل حافل لأعمالهم ومغامراتهم ورحلاتهم وحروبهم. وقد تم اكتشافها في عام ١٨٨٥ - ١٨٨٦. وتنقسم هذه المقابر إلى ثلاث مجموعات رئيسية.

١١- محاجر الجرانيت في أسوان: عرفت أسوان منذ أقدم العصور بمحاجر الجرانيت، حيث كان يتم استغلالها للحصول على الأحجار اللازمة للتماثيل

والمسلات ولبناء المعابد. تحيط بأسوان عدة محاجر فى أمكنة متعددة، مثل جزيرة الفنتين، جزيرة سهيل. وأهم هذه المحاجر محجران، هما المحجر الجنوبي، ويقع شرق أسوان على مقربة من محطة السكة الحديد بالشلال، والمحجر الشمالي، ويقع جنوب مدينة أسوان على الطريق الموصل للخزان. وهذا المحجر توجد به مسلة أسوان الناقصة.

١٢- مسلة أسوان: تقع إلى الجنوب الشرقي من الجبانة الغربية القديمة، ويبلغ طول هذه المسلة من طرف القمة الغربية إلى القاعدة ٤١,٧٥ مترًا، وعرض القاعدة ٤,٢ مترًا، وعرض قاعدة القمة الغربية ٢,٢ مترًا، وارتفاع القمة الغربية ٤,٥ مترًا، ووزن السلة ١١٦٨ طنًا. وبهذه المقاسات تعتبر مسلة أسوان أكبر المسلات المصرية. (عبد الحليم نور الدين، ١٩٨٩، ١٨٣، ٢٠١)[٣٣].

١٣- معبد بطليموس: يقع جنوب مدينة أسوان قرب مقبرة الأديب عباس محمود العقاد، يوجد به بقايا لمعبد قديم من معابد البطالمة اشترك في تشييده بطليموس الثاني والثالث والرابع. وأهم ما يتميز به هذا المعبد أنه يعلو مدخله الرئيسي كورنيش زين بقرص الشمس المجنح، بينما ترى على عتبة المدخل بطليموس مع زوجته أمام الآلهة المختلفة.

١٤- آثار العصرين المسيحي والإسلامي: من أهمها دير الأنبا هيدرا المعروف بدير الأنبا سمعان. ويرجع هذا الدير إلى القرن الخامس الميلادي، وهو دير محصن بموقعه الممتاز على ربوة تشرف على الصحراء من الشرق والغرب ومن الشمال ومن الجنوب، ويحيط به سور خالٍ من الفتحات، يتكون من مبنيين رئيسيين، واحد ناحية الشرق، والآخر ناحية الغرب. يتبع الدير اليوم هيئة الآثار.

١٥- الجبانة القديمة: تقع بجوار فندق كتراكت، يخترقها طريق الخزان، وتحتوى على عدد من القباب والقبور الفاطمية، وأهم المشاهد ما يُسمَّى بمشهد الأولياء (السبعة والسبعين وليًّا) إلى جانب مدافن الأشراف التي تتضمن مجموعة من القباب، مثل قبة الحسين وقاضي الشريعة (الإمام الشافعي)، إبراهيم الدسوقي، السيدة رقية. هذا فضلاً عن جبانة العناني البحرية، وتقع شمال المدينة طابيتا القطبي والشيخ هارون، وتقعان على مرتفع شرقي المدينة ومآذن بلال، ومقبرة أغاخان.

١٦- متحف الآثار: يقع عند مدخل المدينة، ويضم مجموعة من الآثار التي اكتشفت ممثلة للعصور التاريخية، بعضها يمثل عصر ما قبل الأسرات، وعصر الدولة القديمة والعصر الروماني والبيزنطي والإسلامي، ويشتمل على مجموعة رائعة من الأدوات والأواني والحلي والأحجار والتمائم واللوحات المصنوعة من مواد مختلفة، كالفخار وحجر الجرانيت والصوف والعقيق والذهب.

١٧- **مقبرة الجندي المجهـول:** تقع على الطريق المؤدي إلى تقـاطع شـارع المسلة الناقصة وخزان أسوان، وتضم رفات شهداء معركة توشكي. هذا فضـلا عن الموقع الجغرافي على مجرى نهر النيل، حيث المنـاخ الـدافئ والمنـاطق الرملية التي تستخدَم في العلاج.

١٨- **مقبرة أغاخان:** تقع على ربوة عالية على البر الغربي للنيل في مواجهـة الجزء الجنوبي للحديقة (حديقة النباتات)، مقبرة فخمة مـن الحجـر الجيـري والرخام، بناها السلطان محمد شاه الحسيني أغاخان الثالث، ودفـن بهـا عـام ١٩٥٩ بناءً على توصيته. (عبد الحليم نور الدين، ١٩٨٩، ٢٠٢) (٣٤).

ثالثاً: معالم سياحية حديثة:

١٩- **المتحف النوبي:** يقع المتحف النوبي عند المدخل الجنوبي لمدينة أسـوان على ربوة عالية. تم افتتاحه في نوفمبر ١٩٩٧، والهدف من إنشائه هو أن يكون مركزًا علميًا لعرض التراث الحضاري النوبي من الناحية التاريخية والأثريـة. يتكون المتحف من قاعات لعرض نماذج للأجناس النوبية على مر العصور. وقد لاقت الفكرة استجابة من منظمة اليونسكو، والتي بدأت في الستينيات حملة دولية لمساعدة مصر على القيام بدورها في الحفاظ على آثارها، فتم إنشاء صـندوق دولي لهذا الغرض، ساهمت فيه بعض الدول، مثل: الولايات المتحدة، فرنسـا، إيطاليا، ألمانيا، إسبانيا. ولقد تضمن المتحف تماثيل كبيـرة الحجـم، وعـرض لأنشطة أهل النوبة المتمثلة في قرية نوبية صغيرة وسط حدائق تكسوها النباتات المصرية، ثم صمم مجموعة من المسارات، تربطها منحدرات ومدرجات حفرت قنوات وبحيرات ترمز إلى نهر النيل من المنبع إلى المصب من مجموعة جنادل توضح العلاقة بين النهر والقرى النوبية، علاوة على مسرح مكشوف تُعـرَض عليه فنون الفلكلور النوبي (عبد الناصر عبد الجليل، ٢٠٠٢، ٥٤٣)(٣٥).

٢٠- **حديقة النباتات:** تقع على جزيرة في وسط النيل العظيم بمساحة ١٧ فدانًا في مواجهة مدينة أسوان، وعلى الشرق منها جزيرة الفنتين التي تضم متحـف آثار النوبة، وتواجهها من الغرب الضفة الغربية لنهر النيل التي تعلوها قبة أبو الهوا ومقابر النبلاء. تضم الحديقة مجموعة نباتات نادرة من النباتات الاستوائية، وتعتبَر هذه الحديقة من أهم المراكز البحثية في مصر، كما أنها تمثل واحدًا من المزارات السياحية الهامة في أسوان، ومتنزهًا لأهالي أسـوان وزائريهـا فـي المناسبات والأعياد. ومن هذه النباتات النادرة الأشجار الخشـبية - مجموعـة التوابل - نباتات عطرية - نباتات زينة، بالإضافة إلى حديقة حيوان صغيرة.

٢١- **الحديقة الاستوائية:** تقع الحديقة الاستوائية على مساحة ١٠٠ فدان شمال

خزان أسوان مباشرة. وهي عبارة عن شبه جزيرة بيضية الشكل بطول ٢ كم. تضم أجنحة تمثل طراز الحدائق بالدول التي لديها استعداد للمشاركة بالنباتات المشهورة لديها. وقد ساهمت بعض الدول ببعض النباتات والبذور، وهي: الإمارات العربية المتحدة، منغوليا، المكسيك، أيرلندا، بيرو. كما تم إنشاء مشتل للإكثار وتركيب صوبة مكيفة ومجهزة لاستقبال فسائل النخيل، كذلك تمت زراعة ٨٥ فدانا بالمسطحات الخضراء داخل الحديقة وعدد ١٢٠٠ نخلة وعدد ١٩٠٠ شجرة. وقد أنشئت هذه الحديقة لتكون بمثابة حديقة علمية بحثية لطلاب العلم والبحث. فى نفس الوقت يمكن اعتبارها بعد استكمالها منطقة للجذب السياحي. (الدليل الإحصائي، ٢٠٠٢، ٧٧) [٣٦].

٢٢- **السد العالي**: يقع جنوب مدينة أسوان بنحو ١٥ كم، وهو بمثابة سد يعترض مجرى النيل، ويمتد على جانبيه بطول ٣٦٠٠ متر، ٥٢٠ مترًا بين ضفتي النيل، ٣٠٨٠ مترًا تمتد على هيئة جناح على جانب النهر، ويشتمل السد على ٦ أنفاق، طول كل منها ٣٨٢ مترًا، ويتفرع كل منها إلى فرعين يتصلان بوحدات توليد الكهرباء. ويعد السد العالي أهم المعالم الحديثة لمدينة أسوان، إلى جانب مصانع كيما ومصانع المنتجات الغذائية ومصانع الرخام والجرانيت والفيروسيلكون والعديد من المشروعات الأخرى.

٢٣- **خزان أسوان**: بدأ إنشاء خزان أسوان عام ١٨٩٧م، وانتُهِيَ منه عام ١٩٠٢، وتمت تعليته الأولى عام ١٩١٢م، ثم التعلية الثانية عام ١٩٣٤م؛ ليقوم بحجز المياه أمامه بسعة ٥,٢ مليار متر مكعب، يبلغ طول الخزان ٢١٤١ مترًا، وعرضه ٩ أمتار، وبه ١٨٠ بوابة وهو مبني من الحجر الجرانيت المتوافر بالمنطقة، وتم استغلال المياه المتدفقة لعمل محطتين للكهرباء، إحداهما تعرَف باسم محطة كهرباء أسوان الأولى، والأخرى محطة كهرباء أسوان الثانية. (المجالس القومية المتخصصة، ١٩٨٠، ١٢ – ١٦) [٣٧].

رابعاً: مقومات الجذب السياحي:

من هذه الأماكن التى تساهم في زيادة الجذب السياحي:

٢٤- **الأسواق**: من دواعي الجذب السياحي الخاصة بالسياح الشوارع الضيقة التي تشتهر بها الأسواق في مدينة أسوان، إلى جانب تنوعها، فهناك أسواق مكشوفة، وأخرى مسقوفة؛ لتحمي البائعين من حرارة الشمس، وما تشتمل عليه هذه الأسواق من سلع استهلاكية (خضراوات، طيور، فاكهة، ملابس، محاصيل زراعية) إلى جانب أسواق أخرى خاصة بالأنتيكات والتماثيل. وسوق نتناول هذا بالتفصيل في موضع آخر.

٢٥- **المراكب الشراعية**: لقد كشفت نتائج الدراسة الميدانية المتعمقة عن وجود حوالي ٩٨ مركبًا شراعيًا تقوم بنقل ونزهة السائحين من مدينة أسوان إلى المزارات السياحية الأخرى على الضفة الغربية للنيل. ويوجد بمدينة أسوان حاليًا حوالي تسعة مراس للمراكب الشراعية، وهى: مرسى آمون – كلابشة – كتراكت – فيلة – جراند أوتيل – أوبروي – نادي التجديف – أبو سنبل – إيزيس.

٢٦- **البواخر النيلية**: تشكل البواخر النيلية واحدة من المواصلات السياحية بمدينة أسوان من حيث إنها تقوم بدور كبير في نقل الرحلات السياحية والوفود الزائرة من مدينتي الأقصر ودندرة، أو من نجع حمادي، وأخرى من جهة الجنوب القادمة من مدينة حلفا السودانية. وتشكل هذه البواخر مظهرًا جماليًا فريدًا لمدينة أسوان، حيث إنها تمثل فنادق عائمة أو كازينوهات يلقى فيها السائح متعته وترفيهه، وتقدم بعض فرق الفنون الشعبية بعض العروض الخاصة بالفلكلور النوبي والصعيدي. (الدليل الإحصائي، ٨٥) [٣٨].

٤- **مفهوم السوق**: هناك جملة من التعريفات التي تناولت مفهوم السوق أو الأسواق بصفة عامة، سواء كانت في مناطق ريفية أو حضرية. وبناء على ما تقدم سوف تقوم الباحثة بتبني المفهوم الإجرائي التالي للسوق السياحي، وهو "يُقصَد بالسوق السياحي أنه المكان الذي يجتمع فيه البائعون والمشترون والمترددون عليه من مناطق داخلية يُعرَفون بالزائرين ومناطق خارجية هم يُعرَفون بالسائحين الأجانب. ويُعقَد هذا السوق في مكان معلوم قد يكون مجموعة شوارع في مدينة أو قرية أو منطقة مفتوحة أو على ظهر سفينة أو حوش في منزل أو أبنية حكومية بها تجمع من المحلات أو الوحدات التجارية. ويُعقَد بشكل دائم أو أسبوعي أو موسمي، وقد يُحدَّد اسمه باليوم الذي يُعقَد فيه أو باسم السلعة التي تعرَض فيه. أما عن سلعه فهي متنوعة، بعضها مادي، والآخر غير مادي، أو كمقوم بيئي، أو مصنع، أو في شكل خبرات ومعلومات، أو خدمات وتسهيلات قد تأخذ صورًا متباينة، فتكون تارة ذات طابع خدمي، مثل الخدمات الفندقية، وتارةً أخرى ذات طابع ترفيهي أو جمالي، كالاستمتاع بالمناظر الطبيعية؛ لغرض الاستجمام والعلاج، أو في صور تيسيرات في وسائل المواصلات والاتصال بالعالم الخارجي، أو تقديم فرصة لزيارة مناطق أثرية تاريخية قديمة ومنجزات حضارية حديثة، بحيث تساهم جميع هذه الأنواع من السلع المعروضة في الأسواق السياحية في تدعيم العملية والحركة السياحية في المجتمع، ومن ثم يتجسد مردودها في زيادة حركة البيع والشراء في الأسواق السياحية.

المحور الثانى: إطلالة تاريخية وجغرافية عن مدينة أسوان

١- الموقـــع: تقع مدينة أسوان على الجانب الشرقي لنهر النيل، علـــى خـــط الطول ٣٢ شرقا وخط العرض ٢٤ شمالاً، وهي تواجه جزيرة الفنتين (جزيرة أسوان حاليًا) تبلغ مساحتها ٨٨٢ كم مربع (بخلاف بحيرة ناصر)، وتمتد طولاً من محافظة قنا، ومن الجنوب حدود السودان، ومن الشرق الهضبة الصحراوية الشرقية (محافظة البحر الأحمر)، ومن الغرب محافظة الوادي الجديد. ترتفـــع أسوان حاليًا ٨٥ مترًا فوق سطح البحر، وتبعد عن القاهرة بمســـافة ٨٧٩ كـــم (دائرة المعارف الإسلامية، جـــ١، ١٩٩٣ ، ١٦)[٣٩]. أما من ناحية التضاريس: تنقسم مدينة أسوان إلى ثلاثة أقسام، هي: الجزء الســـهلي، والجـــزء المتوســـط الارتفاع، والمنطقة الصحراوية.

٢- النشأة: ترجع نشأة مدينة أسوان إلى زمن قديم؛ إذ ارتبط نموها بالمراحـــل التاريخية التي مرت بها، مع اختلاف كل مرحلة عن الأخرى، فقد كانت لموقع مدينة أسوان أهمية كبيرة في مصر؛ نظـــرًا لطبيعتهـــا واســـتراتيجيتها طـــوال العصور التاريخية، فهي تقع عند الجندل الأول (سابقًا)، حيث يضيق الـــوادي، وهى ميزة انفردت بها مدينة أسوان دون عن غيرها من المدن المصرية.

٣- التسمية: يمكن أن نفسر تعدد أسماء مدينة أسوان من موقع المدينة باعتبارها أولى مقاطعات مصر الجنوبية، بالإضافة إلى ما تتمتع به من مركز تجاري، حيث تتجمع عندها تجارة بلاد النوبة المتجهة إلى الشمال، كما حاول أبير Ebar أن يعلل ما جاء في الوثائق القبطية وفي اللغة المصرية القديمة بخصوص تسمية أســـوان Soun، وأنها تعني البوابة. وهذا يرجع إلى موقع مدينة أسوان في جنوب مصـــر، فكان النيل يسير في الأقاليم الصحراوية حتى يتخطى منطقة الجندل، ثـــم يـــدخل الوادي الأخضر الضيق، فكانت المدينة حينذاك بمثابة البوابة التي تسمح بالدخول، وتعرف باسم Soun (سعاد ماهر ١٩٥٩، ٨١)[٤٠]. ونظرًا لما تتمتع به المدينة من موقع ومكانة تجارية عبر العصور نجدها في أيام الفراعنة عُرفت باسم ســـونو أي (ســـوق) (عطيات عبد القادر، ١٨٢)[٤١]. خلاصة القول أن مرد هذا التعـــدد للتسميات التي أطلقت على مدينة أسوان يرجع إلى موقع المدينة عند نهاية جنادل النيل، وبداية النيل، حيث صلاحيته للملاحة، وبذلك أصبحت بمثابة بوابة مصـــر من الجنوب، كما كانت في نفس الوقت محل اهتمام لكثير من الحكام، لذا أصبحت مركزًا استراتيجيًا هامًا؛ نظرًا لموقعها، وأيضًا وسط أراض صحراوية، تحفها من الشرق ومن الغرب. ومن ثم كان اختراقها صعبًا، ولذا سُمِّيَت في نفـــس الوقـــت

بالباب الجنوبي أو لأنها بلد الصوان(*). وبناءً على الطرح السابق يمكننا أن نؤكد على أن شهرة مدينة أسوان عبر العصور التاريخية القديمة حتى وقتنا الحاضر بأنها مركز تجاري أو مركز للتسويق، والدليل على ذلك كان اسم أسوان الأول المقصود منه (السوق)، أي إنها منذ نشأتها وهي مدينة تجارية، وذلك راجع إلى الأسواق التى كانت تقام بها أسبوعيًا، وبالتحديد يومي الخميس والاثنين من كل أسبوع؛ للتبادل التجاري فيما بين مصر والسودان. وأهم السلع التي كانت تعرَض بها (الدقيق – التمر). أما أهم الواردات إلى أسون فكانت (ريش النعام – العاج – الصمغ – السنامكى – الشمع – التمر الهندي – الجلود). وقد استمرت هذه الشهرة حتى الوقت الحاضر.

المحور الثالث: الأسواق السياحية ملتقى للثقافات الفرعية

١- ماهية العملية السياحية: اتفقنا على أن ظاهرة السياحة ظاهرة إنسانية قديمة، وفي مجملها ما هي إلا عملية تسمح بانتقال الإنسان من مكان إلى آخر لفترة مؤقتة؛ من أجل تحقيق بعض الأغراض اللازمة للإشباع الاجتماعي والنفسي (Birkart, 1999, 20-23)(٥٢)، في حين يرى كوهين عالم الاجتماع الأمريكي أن ظاهرة السياحة تتضمن ثلاثة أركان أساسية، هي: السائحون أنفسهم – تفاعل السائحين مع السكان المحليين، التسويق والنظام السياحي وتأثيرات السياحة. وبناء على ذلك تأخذ الرؤية للعملية السياحية بطريقة كوهين شكل الدائرة، **وتتكون من المراحل التالية:**

أ- التوقع السابق للرحلة. ب- السفر إلى الوجهة المقصودة.

ج- السلوك في الموقع السياحي. د- رحلة العودة.

هـ- التذكرة. و- الرأي الناتج عن التجربة.

وتتوافق المرحلة الأخيرة مع مجموعة نتائج السفر وتحضير الرأي الناتج عن التجربة والتغذية الاسترجاعية، والذي من شأنه التأثير على توقع جديد وفترة جديدة سابقة للرحلة. وهذا من شأنه أن يكمل الدائرة. كما يتحدث تافير عن حركة غير مباشرة وتحرك دائرة ما قبل الأخرى. وبهذا يعرض نموذجين متناقضين، **نموذج سياحي ونموذج صناعي** من خلال تكوين شامل، يمكن أن نطلق عليه مخطط دائرة التحرك. فعلينا تخيل دوائر أكثر تكرارًا لها تغذية استرجاعية ثابتة تتماشى مع التحرك المتزايد والمعتاد للسفر فى سياحة فترة ما

(*) لقد تم اكتشاف حجر الصوان في الجبانة المحيطة بالمدينة. الصوان نوع من حجر الجرانيت الذي يُستخدَم في بناء القصور والمقابر الضخمة.

بعد الثورة الصناعية. هذا يعني تجربة متقلة عبر دائرة الحياة ودائـرة الأسـرة والصور الاجتماعية. كما يتضمن التحرك المتزايد زيارة المزيد مـن الأمـاكن السياحية والمزيد من الاحتكاك بين الثقافات، واستخدامًا أكبر للهياكل السـياحية (كالصناعة)، أي مزيدًا من التجارب لكل أنواع السائحين، بداية من السائح الذي يرتاد الأماكن بشكل تجريبي إلى السائح الذي يقضي إجازته في مكان يعتبـره موطنه الثاني. وهذا بالنسبة إلى السياحة العالمية والداخلية. أما على المسـتوى الأمبريقي، فيمكن تفسير أوجه السلوك الانتقالي المباشر في إطار نموذج تدفعـه الحواس. وقد أشار فردجن Fridgen إلى هذا من خلال مصطلح إدراكي بيئـي أكثر تقليدية. كما وضع بجت Piget, 1993-1994 مفهومًا لتلك الحركة الدائريـة بين الفعل والتجربة في إطار علم النفس. ويمثل هذا اقتراحًا بالغ الأهمية، بهـذا تعد حركة السياحة حالة خاصة لعملية تعلم تدفعها الحواس.

أما عن تطور العملية السياحية، فنجدها مرتبطـة بدرجـة كبيـرة بالتقـدم التكنولوجي، وكانت أكثر التقنيات الحاسمة للسياحة في الماضي تلك المعتمـدة على دعم وزيادة التحرك. أما رؤية عـالم الأنثروبولوجيـا الألمـاني جـاهلن Gehlen, 1984-1993 في السياحة فيصفها انعكاسًـا للبشـر ذا صـلة خاصـة بدراسات السياحة، ويرى جاهلن البشر ككائنات غير كاملة، ولكن بالرغم مـن عيوبهم، فإنهم يتميزون بأنهم لا يقتصرون على بيئة واحدة، ويمكنهم التكيف مع عدة أماكن، وبهذا يمكن دراسة التكنولوجيا من منظور يعتمد على القيم الإنسانية وكونها إحلالاً للقصور الإنساني، ومن ثم يمكن أن تقوم التكنولوجيا بدور البديل عن احتمال القدرات البشرية، بالإضافة إلى كونها عـاملاً علـى زيـادة هـذا الاحتمال. وهذه المعالجة يمكن أن تكون حسية أو مرتبطة بالانتقال. وإذا فحصنا كل إحـلال فـي ضـوء فرضية جاهلن، فتنتمي كل المركبات من – الدراجة وحتى الطائرة – إلى فئة الإحلال الحركي، ويسهل هذا الإحلال التحرك، كمـا يوسع من دائرة النشاط الإنساني، وينتج التواجد بعديد من الأماكن البعيدة. أمـا على المستوى الأكثر تحديدًا نجد أن **الإحلال الحسي** يمكن البشر من التوصـل إلى مستويات من الواقع لا يمكن أن تدركها الحواس الإنسانية بدون مساعدتها، وتندرج عدة أدوات تحت هذه الفئة منها (التلسكوب – التلغراف – التليفـون – الفوتوغرافيا – وحديثًا السينما والتليفزيون). كما خلقت الفوتوغرافيا – بصـفة خاصة – نماذج من الاستهلاك في الأسواق السياحية. وكان ذلـك فـي بدايـة منتصف الثمانينيات وقبل عصر السينما لفترة طويلة (Holmest - 1995).

وترجع أهمية الفوتوغرافيا، والتي تطورت بنفس قدر تطور السياحة إلى زيادة أهمية الصورة التي يمكن أن تصل إلى الناس في أي مكان بشكل منفرد. ومن ثم

دخلت أكثر الأماكن السياحية أهمية فى الصورة السياحية مـن خـلال الصـورة الفوتوغرافية التي تحولت إلى ملصقات (بوستر) وكروت كسلع هامة وأساسية في الأسواق السياحية والتمثيل السياحي (Giuili Liebman, 2001, 188-190)(٤٣).

١- تاريخ نشأة السياحة وتطورها في مصر:

تشير الأدبيات في مجال الأنثروبولوجيا السياحية إلى أن حياة الإنسان عبر العصور التاريخية المختلفة القديمة والوسطى ما هى إلا تنقل وترحال. وهذا ما يُعرَف بمرحلة البداوة، بمعنى أن الإنسان فطِر على غريزة حب التنقـل؛ لأنـه كائن اجتماعي بطبعه، فقد دفعته الرغبة في إشباع حاجاته الأساسية إلى الانتقال من مكان إلى آخر، سواء كانت هذه الحاجات بيولوجية لازمة لتكوينـه ونمـوه وحمايته، كالحاجة إلى المسكن والمأكل، أو كانت حاجات اقتصـادية، كالعمـل والإنتاج والتملك والاستهلاك، أو كانت حاجات نفسية واجتماعية لازمة للإنسان؛ ليحيا في أمن وأمان مع نفسه ومع الآخرين؛ بغيـة تحقيـق الشـعور بـالأمن والطمأنينة وتحقيق الذات، متحررًا من كل الضغوط النفسية، إلى جانب حاجـة الإنسان إلى الاستمتاع بوقت فراغه وحاجته إلى حب الآخرين وتكوين علاقات اجتماعية مع غيره من أفراد مجتمعه، وذلك من خلال الانضمام والاندماج فـى الجماعات التي يحيا فيها متفهمًا لأساليبها وأنظمتها من خلال مـا تحـدده مـن معايير خلقية فى ظل إطار قيمي يحدده المجتمع وثقافته. (عبد الباسـط محمـد حسن، ١٩٧٧، ١٠٥ - ١٠٨)(٤٤).

خلاصة القول أن للإنسان أهدافًا وأنشطة متعددة كانت هي الـدافع لحركتـه والسبب المباشر وراء انتقاله من مكان إلى آخر، ومن ثم ظهر فى تاريخ الإنسانية ما يُعرَف **بنشاط الرحلات للقوافل**. وقد كان أهم ما يميز هذا النشاط الاعتماد على السير على الأقدام أو ركوب الدواب في الصحارى الخالية من الطـرق المعبـدة، ولم يكن لعنصر الزمان أو الوقت أي دلالة في حياة الإنسان في هـذه العصـور، ولذا كانت تستغرق هذه الرحلات شهورًا وسنين، وظلت هـذه الأوضـاع فـي رحلات القوافل على هذا الوضع، لم تطوَّر لتوظيفها لصالح الإنسان في العصور الأولى إلا بغية إشباع حاجاته الضرورية، وبهذا لم تعرف كلمة سياحة.

أما في العصور الوسطى فقد تطورت وسائل الانتقـال، فعـرف الإنسـان المراكب الشراعية، وعرف أيضًا الرحلات النيلية، فسجل التاريخ ركوب الملكة كليوباترا وأنطونيو قاربًا في رحلة نيلية، لذا فالسياحة ليست بالشيء الجديد على مصر، فقد كانت وجهة للرومان القدماء؛ بغية إشباع أغراض مختلفـة، منهـا علاجية ودينية وترفيهية وتسويق (صلاح عبدالوهاب، ١٣٠)(٤٥).

ولكن بحلول عام ١٧٦٠ وقيام الثورة الصناعية وتطور الآلة، تقدمت وسائل المواصلات، حيث ظهرت البواخر والسيارات والسكك الحديدية والطائرات، فانعكس ذلك على تطور السياحة تطورًا سريعًا. كما انحصر نشاط السياحة على طبقة الأمراء والحكام ورجال الدين والإقطاعيين؛ نظرًا لمقدرتهم المادية العالية وعدم تقيدهم بمواعيد العمل أو الإجازات، فكان لهذه الطبقة أكبر الأثر في تطوير مفهوم السياحة وأهدافها وآثارها في النهوض الاقتصادي للدول؛ مما لفت انتباه كثير من الحكومات للتدخل لتنظيمها والنهوض بوسائلها ومقوماتها المختلفة باعتبارها رافدًا من روافد الاقتصاد، وكان من أهم سمات السياحة في فترة ما بعد الثورة الصناعية قلة عدد السائحين وطول مدة الرحلة وكثرة إنفاق الفرد؛ مما جعلهم يطلقون على هذه المرحلة "سياحة الأثرياء".

ومن هذا نجد أن السياحة في هذه المرحلة خضعت للتنظيم والقواعد والقوانين المنظمة لزيارات الأجانب وتقديم كافة الإمكانيات لراحتهم وانتقالهم وإقامتهم؛ نتيجة شعور الدولة بأهمية السياحة من الوجهة الاقتصادية؛ مما حدا بها إلى التدخل بسلطاتها وتشريعاتها لتنظيم حركة الهجرة، ومنع حالات التهريب، وتحديد أنواع المواطنين وصفاتهم، فظهرت في هذه المرحلة جوازات السفر، وتم إنشاء الفنادق الكبيرة التي تشبه القصور؛ لإقامة طبقة الأثرياء؛ حتى يجدوا بها كل وسائل الراحة. (صلاح الدين عبد الوهاب، ١٣٨)[٤٦].

وبعد قيام الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ – ١٩٤٥) تطورت السياحة مرة أخرى؛ حيث طُبِّقَت القوانين الاجتماعية، وظهرت النقابات والتشريعات الاجتماعية؛ مما أدى إلى تحقيق الاستقرار للطبقة العاملة وحصولهم على كثير من حقوقهم في العمل، الأمر الذي جعلها قادرة على تحقيق فائض من دخلها يُخصَّص لإشباع رغبات أفرادها في قضاء الإجازات المدفوعة الأجر (نبيل الروبي، ١٥ – ١٨) [٤٧].

وبناءً على ذلك، تميزت هذه المرحلة بارتفاع عدد السائحين وتعدد مستوياتهم وجنسياتهم واختلاف دوافعهم وسلوكياتهم؛ لذا عُرِفت هذه الفترة بـ "السياحة المتنوعة"؛ نظرًا لزيادة سرعة المواصلات، وأصبحت أكثر أمنًا بتدخل الدولة بكافة إمكانياتها لدعم السياحة؛ باعتبارها صناعة ككل الصناعات الأخرى لها دور هام في زيادة عائدها القومي.

وأصبح القرنان العشرون والحادي والعشرون قطاعًا إنتاجيًّا له أولوية خاصة، ثم ظهور ما يُسمَّى بالبيوت الترويحية، وهي عبارة عن مساكن صغيرة تقام على شاطئ البحر، وتكثر بها الخدمات والعربات السياحية المتنقلة والفنادق

وتنوع الخدمة الفندقية لفنادق الدرجة الثانية والثالثة وبيوت الشباب الدولية والمنتجعات؛ لاستيعاب الأفواج الجماعية من الشباب وطبقات الشعب العاملة.

٢- بدايات النشاط السياحي في مدينة أسوان:

تشير المصادر التاريخية إلى أن البدايات الأولى للنشاط السياحى في منطقة أسوان عامة قد ترجع إلى تضافر مجموعة من العوامل والأسباب، منها ما هو طبيعي، ومنها ما هو من صنع الإنسان.

أما بالنسبة إلى العوامل الطبيعية، فتتمثل في المكانة الاستراتيجية التي حَظِيَت بها منطقة أسوان منذ العهد الفرعوني، من حيث موقعها المتفرد في جنوب الوادي؛ وهو في حد ذاته يمثل في المقام الأول بداية نشاط السياحة في أسوان. أما العامل الثاني فيتمثل فيما حباها الله من نعم ومقومات وموارد طبيعية وثروات تتمثل في المحاجر والجرانيت والكوارتز ومعادن الذهب والحجر الرملى. أما العامل الثالث فهو كثرة السلع والصناعات التي كانت تقوم مدينة أسوان بتسويقها لكل من سكان شمال الوادي وسكان جنوب الوادي. والعامل الرابع أن أسوان حَظِيَت في جميع العصور التاريخية بعناية حكامها دون عن غيرها من الأقاليم.

٣- الخصائص الأيكولوجية للأسواق السياحية بمدينة أسوان

نتناول في هذا القسم الخصائص الأيكولوجية للأسواق موضوع الدراسة، وقد جاءت دراستنا للخصائص الأيكولوجية عبر ثلاثة محاور، هي: المحور الأول: تتبع النشأة للأسواق والمراحل والتطور عبر العصور التاريخية المختلفة، المحور الثاني: التركيز على الخصائص الأيكولوجية للأسواق السياحية بمدينة أسوان في الوقت الحاضر، المحور الثالث: إلقاء الضوء على البناء الداخلي لكل سوق.

خلصنا من استعراضنا لمفهوم السوق في التراث الأنثروبولوجي بأنه من الأفكار القديمة التى عرفتها المجتمعات الإنسانية عبر العصور التاريخية المختلفة، كما أنه يشير في نفس الوقت إلى المكان أو الموضع الذي تتم فيه عمليات البيع والشراء للبضائع والسلع بصورة منتظمة، ويتسم السوق في المجتمعات التقليدية ببعض الخصائص، من أشهرها اعتماده في المحل الأول على نظام المقايضة بين البائع والمشتري، إلى جانب أنه مكان يتم فيه تبادل الأخبار بين سكان المنطقة أو الإقليم أو الحي الذي يقام فيه السوق، بالإضافة إلى الاعتياد على أن يُعقَد في أيام معروفة، إما كل أسبوع، فيُعرَف بالسوق

الأسبوعي، أو أن يكون مرتبطًا بمواعيد أو مواسم معينة، فيُطلَق عليه السوق الموسمي، وإما يقام يوميًا. وهذا يرجع إلى طبيعة ثقافة المنطقة أو المجتمع التي يقام بها السوق. وعمومًا يتسم المكان أو الموضع الذي يقام فيه السوق بأنه يكون مكشوفا، إلى جانب أن مكان السوق هذا يمثل ملجأ وأمنا، يُمنع فيه القتال أو الاعتداءات. (شاكر مصطفى، ١٩٨١، ٦٠)[٤٨].

واتساقًا مع ما سبق، فإننا خصصنا الجزء التالي من دراستنا لتناول تاريخ نشأة السوق السياحي في مدينة أسوان ومراحل تطوره عبر العصور المختلفة؛ بغية إلقاء الضوء على خصائصه الأيكولوجية ونوعية السلع التى تعرَض فيه (استهلاكية - أو معمرة) ونوعية الخامات التي تصنع فيها، ومن هم القائمون بالتصنيع، وطبيعة التكنولوجيا المعتمد عليها مكان التصنيع، والعرض، وما هي السلع التي انحسرت، وما هي السلع المستمر عرضها، ما هي السلع المستحدثة... إلخ.

المستوى الأول: نشأة وتطور الأسواق السياحية بمدينة أسوان

التاريخ القديم: تؤكد جميع المصادر التاريخية على شهرة مدينة أسوان عبر عصر ما قبل التاريخ والعصر الفرعوني بأنها مركز تجاري أو مركز للتسويق يربط بين الشمال والجنوب من جهة. ومن جهة أخرى يرجع إلى ما أنعم الله على هذه المدينة من موارد طبيعية وثروات تتمثل فى المحاجر الشهيرة، خاصة محاجر الجرانيت والكوارتز والحجر الرملى وبعض المعادن، مثل الذهب. كل هذا ساهم في دعم قيام كثير من الصناعات البيئية في مدينة أسوان، ومن ثم صارت مركزًا للتسويق والتبادل التجاري.

العصران البطلمي والروماني: لقد اشتهرت مدينة أسوان في العصرين البطلمي والروماني بإنتاج وتصنيع الخمور من البلح. وبلغ من أهمية هذه الصناعة فى المدينة استخدام سكانها لصناعة القدور (نوع من الطين جلبوه من الشاطئ الشرقي لجزيرة الفنتين) قدور الخمر (إبراهيم نصحي، ١٩٨٠، ٣٧٠ - ٣٧٥)[٤٩].

العهد العربي - فتح مصر: انتشر الاسلام في أسوان منذ الفتح العربي لمصر عام (٢١هـ - ٦٤١م)، وبحكم موقعها الاستراتيجي الذي شغلته أسوان منذ ذلك التاريخ، فإن العرب انصرفوا إلى الاهتمام بها، فأطلق عليها المؤرخون المسلمون اسم "ثغر"، وأحيانا ثغر أسوان المحروسة (ياقوت الحموي، ١٩٠٦، ٢٤١)[٥٠].

ولما كان الجندل الأول بين القطرين منبعًا صعب الاختراق بين مصر والسودان، وكانت الحالة التجارية بين القطرين تستدعي وجود سوق تجاري

يتبادل فيه التجار بيع المصنوعات والمنتجات على اختلاف أنواعها، لهذا كان موقع مدينة "أسوان" من عهد الفراعنة بالطرف الجنوبي منه كما ذكرها ابن خرداذبة في كتاب المسالك "أسواق"، في حين ذكرها المقديسي في كتاب "أحسن التقاسيم" قائلاً: "أسوان قصبة الصعيد على النيل، عامرة كبيرة، بها منارة طويلة، بها نخيل وكروم كثيرة، وخيرات وتجارات، وهي من أمهات المدن". (المقديسي، ١٩٠٦، ١٢٨)(٥١). كما ذكرها ابن لقمان في كتاب "الانتصار"، فقال: "أسوان تقع على ضفة النيل الشرقية، ويقابلها جزيرة أسوان، كثيرة الرياحين والنخيل، تهب رائحتها وهي كثيرة النخيل، وبها أنواع كثيرة من التمر، ومعتدلة الهواء وقليلة الوباء، والجنادل التي بها الشلالات نزهة الدنيا، بهجة المنظر، وبأسوان حجارة الصوان (الجرانيت)، وبها جبل الطفلة يعمل منه الفخار الأسواني وكيزان الفقاع القديمة". (سعاد ماهر، ٣٨)(٥٢).

العصر الإسلامي: تشير الوثائق إلى أن مدينة أسوان في العصر الإسلامي كانت - شأنها شأن المدن الإسلامية - تتشكل من نواة مركزية، ويحيط بها سلسلة من الأسوار، تتميز النواة المركزية للمدينة بالمسجد والسوق اللذين يشكلان - إلى جانب دار الحاكم -أهم الصفات المميزة للمدينة الإسلامية. وهذه النواة هي المركز الحيوي للمدينة، حيث ينتشر - إلى جانب الجامع الكبير - عدد من الدكاكين ومحال التجارة، وتقوم على مسافات جميلة ومنظمة تبعًا لأنواع الحرف والبضائع، ومنها دكاكين للصاغة ومحلات للعطارين والدباغين، وفيها تتركز الحياة الحضرية، فالسوق بحكم الوظيفة كمكان مخصص للمعاملات والمبادلات والبيع والشراء. (ابن ميسر، ١٩٠٩، ٢٤ - ٢٧)(٥٣).

العهد الفاطمي والمملوكي: بالرغم مما تعرضت له مدينة أسوان في هذين العهدين الفاطمي والمملوكي من غارات البدو وغارات أهل النوبة، فإن ذلك لم يحُل دون أن يستمر وضعها ومكانها كسوق وكمركز تجاري، تمثل ذلك بعد فتح الظاهر بيبرس لبلاد النوبة عام ٦٧١ هـ (١٢٧٢ - ١٢٧٣ م)، الأمر الذي دفعه للقيام بتنظيم شبكة كبيرة من خطوط بريد الخيل في أنحاء إمبراطوريته؛ ليكون على علم بكل ما يجري بها، من صغيرة وكبيرة في أقصر وقت. وكانت هذه الطرق تستخدم من أجل توصيل البريد للتجار، حيث كانت مدينة أسوان من أهم المراكز التي تجبَى منها الرسوم الجمركية على السلع التي تمر بها؛ ذلك لموقعها في نهاية طريق القوافل والبضائع الواردة من صحراء عيذاب، فضلاً عن أنها آخر محطة تجارية تقف عندها سلع بلاد النوبة والسودان. فقد بلغ إيراد الرسوم الجمركية في ثغرة أسوان عام ٥٨٥هـ (١١٨٩م) حوالي ٢٥٠٠٠ دينار (المقريزي، جـ١، ١٩٧)(٥٤)، أي ما يوازي ١٥٠٠٠ بالعملة المصرية المتداولة في عام ١٩٣٠. (سعيد عبد الفتاح، ١٩٦٣ ٥١-٧٠)(٥٥).

وتشير الوثائق التاريخية إلى أن أهم ما يميز السوق في مدينة أسوان في هذين العهدين وجود المسجد الكبير الذى تنتشر حوله المحلات والدكاكين التجارية. ويقول المقريزي: "من أبرز المعالم هو ساحة المسجد الكبير الذى يتفرع منه العديد من الشوارع الضيقة التى تتميز بعدم الاستقامة، أي أنها عبارة عن أزقة كانت أساسًا مخصصة لعبور المشاة وحيواناتهم. وقد بُنيت غالبية المنازل من الحجر الطيني، وكان يتوسط هذه البيوت سوق، هو عبارة عن مساحة مكشوفة يلتقي فيها الفلاحون والبدو؛ لبيع منتجاتهم وصناعات الحرفيين الحقيقيين، مثل الفؤوس والجلود المدبوغة والمقاطف المُصنعة من سعف النخيل، إلى جانب بيع المحاصيل، مثل الحنطة وغيرها من الحبوب، والفواكه والخضراوات والبقول، وكانت كثير من الحيوانات من الإبل والبقر والغنم، وكانت أسعارها رخيصة، وبها بضائع يُحمل منها إلى بلاد النوبة (المقريزي ج١، ٣١٩)[٥٦].

العصر الحديث: تلوح المصادر التاريخية إلى اهتمام السلطان سليم الأول بحدود مصر الجنوبية. وقد وُجد مسجد في أسوان منقوش عليه اسمه. (علي باشا مبارك، ج٨/١٩٦٦) [٥٧]، مما يرجح أنه بنى مدينة في هذه المنطقة، تقع إلى الشمال الشرقي من الموضع القديم لمدينة أسوان. وعلى أساس هذه المدينة نشأت نواة أسوان الحديثة في الجزء السهلي مشرفة على نهر النيل، وهو جزء ضيق الرقعة، يتسع كلما اتجهنا شمالاً، ثم امتدت المدينة فى القسم المتوسط الارتفاع على ربوة مرتفعة، أخذت تتسع هى الأخرى نحو الغرب والشمال. وهكذا أثرت الظروف الجغرافية فى المنطقة، وجعلت مدينة أسوان تتخذ شكلاً طوليًا، فرضه الموقع الذي نشأت فيه، محصورة بين حافة الهضبة وشاطئ النيل. (سعاد ماهر، ١٧-١٩)[٥٨].

وبناءً على ما تقدم، جاء تخطيط المدينة الجديدة مطابقًا مع مكانتها كمركز تجاري وسوق مركزي، فقد وصف علي باشا مبارك ذلك قائلاً: "فقد خصصت في مبانيها مكانا للبضائع (مخازن) الواردة من السودان، وأصبحت المدينة تشتمل على خانات وركائز امتلأت بالمتاجر السودانية والمصرية". بالإضافة إلى ذلك يشير علي مبارك إلى أنه تجمعت على أرصفة ميناء أسوان المحصولات من شتى البضائع، ومن بضائعها: النشاب والحراب والمزاريق والدقات والآلات الموسيقية والصمغ والجلود وسن الفيل والسنامكي والخيش، ومن بلاد النوبة الحبال الليفية، ومن صحراء العرب فحم الخشب، الى جانب المحاصيل، مثل: القمح والشعير والفاكهة والخضراوات والحشائش التي ترعى عليها الحيوانات، وبها أعداد كبيرة من الجمال والأغنام تباع بأسعار رخيصة. أما عن تقسيمها الداخلي، فيصفها علي مبارك قائلاً بأن: "حاراتها ضيقة وأبنيتها من الطوب المضروب ما بين اللبن والمحروق، بها مساجد كبيرة. أما منطقة الميناء فقد

أصبحت مملوءة بالخيرات التي كانت ترد من بلاد السودان، كما بُنيت بها متاجر عظيمة سودانية ومصرية". (علي باشا مبارك، حـ٨ ، ١٩٦٨)[٥٩].

ومع بزوغ القرن العشرين، وبالتحديد في عام ١٩٣٣، شهدت مدينة أسوان نموًا عمرانيًا اتخذ مسارًا محاذيًا للضفة الشرقية لنهر النيل، فاتجه النمو أساسًا بدءًا من قلب المدينة – منطقة السوق – إلى الجنوب باتجاه معبد تحتمس، ثم تحول اتجاهه إلى الشمال في بداية الثلاثينيات، حيث امتد إلى منطقة الطابية. ونظرًا لعدم تطور العدد السكاني في هذه الحقبة، اتسمت مبانيها بسمات المناطق الريفية، ولكن ظلت مدينة أسوان محافظة على وظيفتها ومكانتها التجارية، من حيث إنها مركز تجاري أو السوق الرئيسي للصناعات البيئية وتسويق المنتجات.

أما المناطق التي استُحدثت بعد عام ١٩٣٣، فقد خطط لها على شكل مربعات قائمة الزوايا، والتي يتوسطها بعض الميادين، مثل: ميدان الحاج حسن، وميدان السوق (السيدة زينب). ومن الجدير بالذكر أن هذه الأسواق قد تعرضت للكساد العام؛ مما أدى إلى شل حركة البيع والشراء وتصنيع أي سلع، وهذا كنتيجة طبيعية للأحداث السياسية والاقتصادية العالمية التي تأثرت بها مصر في الثلاثينيات من القرن العشرين بشكل عام، ومدينة أسوان بالتبعية بشكل خاص؛ وذلك بسبب الكساد الاقتصادي والحرب العالمية الأولى. أما الفترة من ١٩٣٣ حتى ١٩٧١، فقد شهدت فيها مدينة أسوان نموًا واضحًا في عدد السكان، وهي لا تختلف عن المدن المصرية التي تعيش مرحلة الانفجار السكاني، التي يُعَدُّ من أهم خصائصها ارتفاع معدلات المواليد وانخفاض معدلات الوفيات، بالإضافة إلى نمو السياحة، التي ساهمت بدورها في زيادة النشاط التجاري؛ لكي تتواكب مع متطلبات الأسواق السياحية والسائحين والوافدين إليها من جميع جهات العالم.

أما في فترة الستينيات، فقد شهدت مدينة أسوان نهضة بدءًا من تنفيذ بناء السد العالي، وما ترتب عليه من تهجير النوبيين من قراهم، والاستقرار في منطقة نصر شمال مدينة كوم أمبو.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى استمرت تيارات الهجرة من محافظات ج.م.ع والقرى الواقعة شمال مدينة أسوان في الفترة (١٩٦٠ – ١٩٧٦)؛ للهجرة والاستقرار في مدينة أسوان؛ وذلك لسد الحاجة الماسة للعمالة غير المتوفرة بالنسبة إلى العمل بمشروع السد العالي؛ مما ترتب عليه وفود حوالي ٦٠٠٠٠ عامل، فأدى ذلك إلى زيادة عدد سكان المدينة من ٤٨٣٩٣ نسمة عام ١٩٦٠ إلى ١٢٧٥٩٥ نسمة عام ١٩٦٦، واستمرت الزيادة في معدل الكثافة السكانية حتى بلغ ٧٤٢٠٠١ نسمة طبقًا لتعداد عام ١٩٩٦ (التعداد الإحصائي، ٢٠٠٢)[٦٠].

المستوى الثاني: الخصائص الأيكولوجية للأسواق السياحية بمدينة أسوان

أ- الخصائص الأيكولوجية بشكل عام

الموقع: تقع الأسواق السياحية بمدينة أسوان – موضوع الدراسة – في منطقة وسط المدينة (المنطقة التجارية المركزية) التي يتفرع منها الشوارع التجارية، التي تأتي في مرتبة تالية من حيث الأهمية. وتنحصر فيما بين شارع كورنيش النيل غرباً وشارع البركة شرقاً، ومن شارع سعد زغلول شمالاً إلى ميدان مصر للطيران ومنطقة الفنادق جنوبًا.

وتشير نتائج بعض الدراسات عن الأسواق السياحية – مثل دراسة برود فوت Produ Foot وبيري Berry إلى أن "المدينة العربية بصفة عامة تتميز بناياتها التجارية بخصائص ورثتها عن أصولها العربية والإسلامية"، إلى جانب تفاعلها مع الحضارة الأوربية، ولذا تبدو خاصية الثنائية في البنية التجارية.(Berry, 1985, 18-20)[٦١].

كما يشير عبد الفتاح في دراسته إلى أن " مبدأ الثنائية التجارية بالمدن يتأكد على المدن القديمة التي تحتل المنطقة الوسطى، أحياء قديمة محتشدة بالسكان، وتشير معالمها إلى حياة الماضي ومتطلباته، وربما تقوم ببعض النشاط التجارى فى قلب هذه المنطقة، ولكن عادة ما تنتقل مصالح الحكومة، وتهاجر المتاجر الكبيرة إلى الأحياء الأحدث غير المزدحمة، وهنا تظهر نواة أخرى حديثة. (عبد الفتاح وهبة، ١٩٣).[٦٢]

وإذا دققنا في نتائج دراستنا الميدانية، سنجد أن مدينة أسوان من المدن التي تجمع بين القديم والحديث، إذ تنطبق عليها خاصية الثنائية في البنية التجارية للأسواق السياحية. فقد لاحظت الباحثة تميز مدينة أسوان بوجود المسجد الكبير، الذي يحتل قلب المدينة الكبيرة، وهو مسجد الحاج حسن، وتحيط به الأسواق التجارية السياحية، وقد اشتملت هذه الأسواق على السلع المتنوعة والمصنوعات الجيدة، ومن هذا المركز التجاري تتفرع الشوارع التجارية والأزقة كأسواق متخصصة إلى أطراف المدينة القديمة، ولا تزال هذه الأسواق تحتفظ بتخصصها الوظيفي، فهناك سوق الصاغة – سوق لوازم الحياكة والأقمشة – سوق المواد الغذائية – سوق الملابس الجاهزة – سوق المواد والأدوات المنزلية – سوق المنتجات المعدنية والنحاسية – سوق العطارة – سوق الأنتيكات السياحية – سوق الخضراوات والفاكهة – سوق الطيور(الحمام). وعمومًا تنحصر منطقة وسط المدينة التي تتركز فيها معظم الأسواق السياحية السابق ذكرها فيما بين شارع كورنيش النيل غربًا وشارع البركة شرقًا، ومن شارع سعد زغلول شمالاً

إلى ميدان مصر للطيران ومنطقة الفنادق جنوبًا.

ويتميز السوق السياحى بمدينة أسوان - كغيره من الأسواق القديمة التقليدية المصرية الأخرى - بالأخذ بمبدأ التخصص السلعي، والذي ما زالت آثاره واضحة في أسماء بعض هذه الأسواق، مثل سوق العطارة، سوق البلح، سوق الحمام.

ويمثل ميدان الحاج حسن نقطة الوسط لمنطقة وسط المدينة، حيث يتفرع منه بعض الشوارع الضيقة، خاصة إلى الجنوب منه، والتي تمثل مراكز بيع تجارية فرعية، وتتسم بانخفاض مستوى السلع، وأيضًا الأسعار، كما تتركز في هذه الشوارع الضيقة بعض الصناعات البيئية الخفيفة المحلية، مثل: حياكة الجلابيب البلدي الرجالي والمخابز، كما يوجد بها معارض المحلات التجارية الحديثة التي تعرض الأجهزة الكهربائية الدقيقة، إلى جانب محلات التجزئة: ملابس وأزياء ولوازم الخياطة، وأدوات التجميل للفنادق. ويمثل شارع السوق العمود الفقري لمنطقة وسط المدينة (المنطقة التجارية المركزية) الذي تتفرع منه الشوارع التجارية الأخرى التي تأتي في المرتبة التالية عليه من حيث الأهمية.

وعمومًا تتشابه هذه المنطقة في مدينة أسوان مع نظيرتها في كثير من مدننا المصرية والعربية، من حيث جمعها بين القديم والحديث:

فالأسواق القديمة: هي عبارة عن مساحات مسقوفة ذات شوارع ضيقة ملتوية وشديدة الازدحام، مثل شارع السوق وشارع الشواربي، بالمقارنة إلى طراز السوق الحديث، المتمثل في شارعي أبطال التحرير وكورنيش النيل، حيث تقع فيه عمارات حديثة الطراز ومتعددة التطوابق، تعرض في الأدوار الأولى والثانية أحدث السلع المحلية والمستوردة.

ومن ناحية أخرى فقد كشفت الدراسة الميدانية عن أن هناك علاقة بين الأسواق القديمة لمدينة أسوان والبنية المحيطة بالمدينة، وروادها من المستهلكين وما تقدمه من خدمات لسكان المدن والقرى المجاورة، مثل كوم أمبو ودراو ونصر النوبة وأبو سمبل.

أما عن نوعية السلع التي تُعرَض في الأسواق القديمة فهي: الأعشاب الطبية (الحلفابر، السنامكي، القرض، الشيح، الحرجل، الحناء) إلى جانب الأسماك والمنتجات البدوية والمحاصيل الزراعية مثل: (البلح بجميع أنواعه والكركديه والفول السودانى والتمر هندى).

كما كشفت الدراسة الميدانية عن العلاقة بين مناخ مدينة أسوان وبعض السمات الخاصة بالأسواق السياحية، من حيث إنها تجمع بين الأسواق المكشوفة

(سوق البلح، سوق الحمام، سوق الخضراوات والفاكهة) والمسقوفة (الخيط، العطارة، التحف، منتجات الخوص، الجلاليب).

كما نجد أيضًا أن نظام سير العمل بهذ المنطقة ينقسم إلى فترتي عمل في الصيف، إحداهما صباحية تبدأ من الثامنة صباحًا حتى الثانية ظهرًا، والأخرى مسائية من الخامسة حتى الواحدة صباحًا، على عكس فصل الشتاء، الذى يكاد يخلو من فترات الراحة، فالسوق مستمر طوال اليوم. يبدأ من الثامنة صباحًا حتى الثانية عشرة مساء؛ نظرًا لبداية الموسم السياحي من جهة، ولاعتدال المناخ من جهة أخرى.

ب- الخصائص الأيكولوجية الداخلية للأسواق السياحية

كشفت الدراسة الميدانية عن تنوع أشكال السوق السياحى فى مدينة أسوان، من حيث إن هناك بعض الأسواق يحتل شارعًا واحدًا، والآخر يأخذ جزءًا من شارع، والثالث يكون عبارة عن مساحة أو حوش داخل منزل، والرابع يكون في صورة محل تجاري ذي طوابق متعددة مخصص لعرض سلعة واحدة، والخامس عبارة عن تجمع دكاكين ومحلات تعرض سلعًا متعددة وجميعها تخدم السائحين. فعلى سبيل المثال نجد أن سوق المصوغات أو المجوهرات (الصاغة) هو عبارة عن حارة واحدة متفرعة من ميدان الحاج حسن، تتكون من ثلاثة محلات صغيرة الحجم والمساحة (لا تزيد على ٢/١ متر تكفي فقط لوضع فترينة عرض واحدة ، وكرسي لجلوس صاحب الورشة) على عكس سوق الأنتيكات السياحية والمنتجات المعدنية والنحاسية والزجاجية والكريستال، وتمثل أهم شوارع تجارية في منطقة وسط المدينة، وهي شوارع: عباس فريد الذى يتعامد مع شارع كورنيش النيل، وفى الطرف الآخر يلتقى ميدان مصر للطيران، يتفرع فى نهايته ليلتحم بشارع كسر الحجر، وإلى أقصى الشمال من شارع كورنيش النيل يتفرع منه سوق القماش وسوق الملابس الجاهزة، والذى يُعرَف بشارع الشواربي، ومنه إلى ميدان السيدة نفيسة ، الذي يتفرع منه شارع أحمد ماهر، الذى يتفرع منه حارة صغيرة تتركز بها بعض المحلات لصنع الجلابيب الرجالي البلدي. أما سوق الأدوات المنزلية والمصنوعات الخوصية والملابس الجاهزة الخاصة بالسائحين، فيمتد على طول شارع سعد زغلول: من ميدان المحطة حتى ميدان السيدة نفيسة على جانبي الطريق، بالإضافة إلى المحلات الخاصة لبيع المحاصيل الزراعية (كركديه ، فول سوداني، تمر هندى، حناء، أعشاب طبية، مواد عطارة، أسماك محفوظة). أما عن السوق الخاص بالسجاد والكليم الصوف، فيمثل شارع كسر الحجر الذي يتقاطع مع ميدان مصر للطيران، وهو مكان مخصص لعرض هذه السلع، أما

مناطق التصنيع فهي تتركز في منطقة السيل الريفي والشيخ هارون؛ لأن معظم هذه السلع يتم إنتاجها داخل المنازل.

كما يمثل ميدان المحطة بأسوان والشارعان المتفرعان من الميدان، هما شارع أبطال التحرير وشارع سعد زغلول على التوازي، أهمية كبيرة، حيث إنهما يحتويان على ما يقرب من ٣/٤ المحلات والأسواق السياحية المتنوعة. وقد بلغ طول كل منهما مسافة متوسطها ١٢٢٥ مترًا. أما من الجهة الشمالية لميدان المحطة، فيتفرع شارع المحافظة حتى مساكن أطلس، حيث السوق الخاص بالمحاصيل الزراعية والعطارة والمحلات؛ لعرض الأجهزة الحديثة والملابس جاهزة التصنيع.

أما الأسواق التي تأخذ طابع المحل التجاري (المركز التجاري) متعدد الطوابق، المخصص لسلعة واحدة أو سلعتين على الأكثر، فنجدها تتركز في شارع السادات، وهو يبدأ من ضريح عباس العقاد، الذي يتفرع من منتصف شارع كسر الحجر، ومنه إلى شارع السادات، الذى يمتد حتى يصل إلى خزان أسوان، ويوجد به ثلاثة مراكز تجارية متخصصة في سلعة واحدة رئيسية، هي: لوحات البردي، والعطور، ومنتجات الألبستر، وتعرف بأسواق: سوق العطور: ويُطلَق عليه: قصر العطور، وسوق البرديات: ويُعرَف بقصر البرديات، وقصر الألبستر وكسر الرخام، ويشتهر بقصر الألبستر.

وتتميز هذه الأسواق بأنها تجمع بين وظيفتي الإنتاج والتسويق، حيث تلحق ورش التصنيع بنفس المركز التجاري. وسوف نتناول ذلك بالتفصيل في موضع آخر.

وأخيرًا تشير نتائج الدراسة الميدانية إلى وجود نمط مغاير للأسواق التي سبق ولن عرضنا لها، وهو سوق البيت النوبي، وسوف نتناوله بالتفصيل في موضع آخر.

٥- الأسواق السياحية ملتقى الثقافات الفرعية

تشير المصادر التاريخية إلى تضافر مجموعة من الظروف التى جعلت من مدينة أسوان منطقة ثقافية متميزة من حيث خصوصية التركيب الهرمي السكانى ذى الأصول السلالية والعرقية المتعددة والمتباينة ثقافيًا، الذي انعكس بدوره على تنوع اللهجات والأنشطة الاقتصادية التي تمارسها كل جماعة من الجماعات السكانية.

فقد توالي قدوم الهجرات من القبائل العربية إلى منطقة أسوان، منذ القرنين الأول والثاني للهجرة؛ وذلك بغية تقوية الحصون وزيادة عدد الأنصار في المنطقة الجنوبية التي تجاور مملكة النوبة المسيحية سببًا لحدوث هذا التنوع والتباين الثقافي والسلالي في تركيبة الهرم السكاني لمدينة أسوان. أما عن القبائل

العربية التي استقرت في أسوان في القرنين الأول والثاني للهجرة فهي:

• **الأسوانيون:** يكونون الأصول العربية الأولى لسكان منطقة أسوان، ويجتمعون في عدد من القبائل، أهمها: المجراب، والكنتاب، والعمراب، والشنقراب، الصغراب، البشناق، القرمانية، المنيطاب، الشوم، و"الحدادين"، والقضاء، والطوناب، والشعبانات، و"المهاجرين"، والشاملية. (سعاد ماهر، ٨٠-٨٥)[٦٣]، وهم يشكلون الآن نمط الثقافة الحضرية، ويقطنون مدينة أسوان.

• **البدو: قبائل البشارية والعبابدة:** تنتمي كل من قبائل البشارية والعبابدة إلى قبائل البجَة، المنتشرة في صحراء مصر الشرقية، فيما بين البحر الأحمر ونهر النيل، ومن الحبشة جنوبًا إلى أرض أسوان. و"البجَة" كلمة قديمة، وقيل إنها تنطبق في اللغة الفرعونية بالمجاري أو المازدي، ويُقصَد بها الحارس أو المحارب. وقد أثبتت الحفائر الأثرية وجود قبائل قديمة في صحراء مصر الشرقية تسمى قبائل الميجا Medga، وهي بقايا القبائل القديمة التي تكونت منها مملكة إثيوبيا القديمة. (نعوم شقير، ١٩٥٣)[٦٤].

• **قبائل البشارية:** رغم انتماء البشارية إلى البجة، فإن المصادر لم تذكر شيئًا يكشف عن وجودهم في أسوان قبل الفتح الإسلامي لمصر. ويرجع ظهور اسم قبائل البشارية إلى العصر الطولوني (٢٥٤ - ٢٩٤ هـ ، ٨٦٨ - ٩٠٦ م). واختلفت الآراء حول أصولهم، فالبعض ينسبهم إلى جدهم الأعلى بشار، الذي ينتهي نسبه إلى الزبير بن العوام، والبعض ينسبهم إلى بشر بن مروان بن إسحاق، الذي نزح إلى أرض البجة في القرن الرابع في العصر الفاطمي. أما عن موطن استقرارهم فيكون على ساحل البحر الأحمر وفي مدينتي أسوان ودراو. (محمد عوض محمد، ١٩٥١، ٣٢٠)[٦٥].

• **قبائل العبابدة:** هم الفرع الثاني من البجة، يروى أنهم ينتسبون إلى الزبير بن العوام، وواضح أن اسمهم مشتق من اسم جدهم الأعلى عباد، الذي اختفى ذكره من صفحة التاريخ، غير أن اسمه ظل باقيًا يُطلق على وادي عباد المواجه لمدينة إدفو من جهة الشرق. وقد سكن العبابدة في الجزء الجنوبي من صحراء مصر الشرقية، ثم نزح البعض منهم إلى وادي النيل، واستقروا في الأقصر وكوم أمبو وأسوان، ويشكلون نمط الثقافة البدوية، ويسكنون المناطق الصحراوية والريفية في منطقة دراو وكوم أمبو وأطراف مدينة أسوان. (نعوم شقير، ١٦٠)[٦٦].

النوبيون: تقع بلاد النوبة الأصلية بين مصر في الشمال وبين السودان وإفريقيا في الجنوب، وقبائل البجة في الشرق، والصحراء الكبرى في الغرب. (محمد عوض، ٣٠)[٦٧]. فهى تقع من وجهة النظر السلالية في الإقليم الجنوبي من منطقة إفريقيا

القوقازية، بالقرب من إفريقيا الزنجية، ومن ثم انعكس مجموع هذه العوامل على دعم ما حدث من امتزاج، والتمثيل الثقافي بين سكان بلاد النوبة المصريين فيما بين قبل الأسرات والأسرات الثلاثة الأولى، وبين الزنوج وشبه الزنوج.

وتأسيسًا على ما سبق، فقد تعددت القبائل، واختلفت أصولها القبلية، التي تتألف منها كل الجماعات الثلاثة، وهي: الكنوز – العرب – النوبيون

أ- **الكنوز**: هم الذين يرجع انتماؤهم إلى الأسلاف العرب، الذين ناصروا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونشروا الإسلام في الوجه القبلي وبلاد النوبة، وإن الأصول السلالية للكنوز ترجع إلى القبائل الكنزية التي تنتمي إلى بطون قبائل ربيعة وجهينة، يُعرَفون بالماتوكيين، أي بمعنى الوافدين إلى الشرق.

ب- **العرب**: يرجع انتماؤهم إلى عقيل بن على بن أبى طالب، وانحدارهم أدى إلى إضفاء مكانة اجتماعية أفضل وأعلى من كل من الكنوز والنوبيين.

ج- **النوبيون**: يرجع أسلافهم إلى قبائل (الكشاف) وبعض القبائل الزنجية، يلقب النوبيون بالفاديجات، أى الهاربين أو الأغراب عن المجتمع النوبي. (السيد حامد، ١٩٧٣، ٣٨ – ٤٠)(٦٨).

ومن الملاحظ أن ثلاثة أنواع من النوبيين السالف ذكرهم يشكلون نمط الثقافة النوبية، ويقطنون الآن منطقة التهجير (النوبة الجديدة) شمال مدينة كوم أمبو، أيضًا يتوزعون في كل من قرى جزيرة أسوان وغرب أسوان وغرب سهيل، الواقعة بالضفة الغربية لمدينة أسوان.

المحور الرابع: الأسواق السياحية كنسق ثقافى

١- المفهوم والوظيفة للسوق السياحى

لقد انتهينا من مطالعتنا الأدبيات في مجال الأنثروبولوجيا الاقتصادية والسياحية إلى أن مفهوم السوق هو المكان أو الموضع المتعارف عليه؛ لتتم فيه عمليات البيع والشراء من سلع بصورة منظمة، ويتسم السوق عادة في المجتمعات التقليدية ببعض الخصائص، من أشهرها أن يسود نظام التبادل أو المقايضة بين طرفي علمية التسويق (البائع والمشتري)، إلى جانب أنه مكان له وظائف ثقافية أخرى غير تبادل السلع المادية، وذلك طبقًا لمفهومنا الإجرائي عن السوق السياحي، وهو أنه يضم أيضًا سلعًا أخرى غير مادية، مثل المعلومات والخبرات وتقديم التسهيلات التي تأخذ الطابع الخدمي (المطاعم – الخدمة الفندقية – نزهات ومناظر طبيعية جميله لتحقيق المتعة والترفيه والاستجمام والعلاج، إلى جانب تيسير المواصلات بأنواعها البري والجوي والنهري،

ووسائل الاتصال بالعالم الخارجي ومناطق أثرية تاريخية قديمة ومنجزات حديثة للسائحين المترددين على الأسواق السياحية والمقيمين من سكان المنطقة أو المجتمعات الأخرى).

ونخلص من هذا إلى أن السوق في مضمونه نسق ثقافي، تقوم أجزاؤه على الاعتماد المتبادل فيما بينها؛ لتحقيق إشباع للحاجات المختلفة التي يحتاجها الإنسان في حياته (النفسية، الاجتماعية، الثقافية، الاقتصادية)، ويتم عادة هذا وفقا لنظام التبادل الذي يسود بدوره معظم المجتمعات التقليدية، وتأخذ فيه العلاقات الطابع الشخصي أو المباشر من خلال نظام المقايضة أو المبادلة أو التهادي (أحمد أبو زيد، ١٩٦٧، ٢٤١)(٦٩).

كما يعتمد نظام السوق في المجتمعات التقليدية في المقام الأول على وجود مكان أو موضع؛ ليتم فيه عرض السلع والخدمات بحضور طرفي عملية التبادل، كما تحكم هذه العملية ببعض العلاقات الاجتماعية والثقافية، مثل القرابة أو الجوار – الصداقة – الانتماء السلالي، ومن ثم تلعب مجموعة هذه العلاقات كيمكانيزمات لتحقيق الضبط غير الرسمي للمحافظة على التوازن في السوق، ومن خلاله يتم منع أي صورة للانحراف، كالغش أو نقض العهد أو التعدي على زبائن جيران في السوق. أما مفهوم السوق في المجتمعات الحديثة فيتنافى مع مفهوم السوق في المجتمعات التقليدية من حيث اعتماده الأول على المحتوى الاقتصادي للسوق Market، بمعنى أن السوق هو المكان الذي تجري فيه عمليات البيع والشراء للبضائع بصورة منظمة، ويعتمد في إدارته على العلاقات غير الشخصية التي تحكمها المصلحة والمنفعة والربح والخسارة. وبعبارة أكثر وضوحًا فإن العلاقات بين السلع والخدمات المعروضة ليس علاقات بين الأفراد أو الجماعات التى يتكون منها السوق.

ومما لا شك فيه أن التباين في نظام التبادل في السوق الحديث عن السوق التقليدي يرجع سببه في المقام الأول إلى طبيعة البناء الاجتماعي للمجتمع التقليدي الذي يؤدي فيه نسق التبادل وظيفته الاجتماعية والثقافية، وهو بذلك يحقق ويحافظ على التوازن واستقرار السوق، فيصبح المجتمع متكامل التنظيم الاجتماعي مع جوانب الحياة الاقتصادية والثقافية، ويكون التنظيم الاجتماعي ذاته العامل التكاملي الذي يرتكز عليه البناء الاجتماعي. على عكس ما هو كائن في السوق الحديث، حيث يمثل اقتصاد السوق العامل التكاملي، وبناء على الاتجاهين البنائي الوظيفي والثقافي، فإن عملية التبادل في الأسواق التقليدية تكون أكثر تنسيقا وتعقيدًا من حيث إنها تتجاوز الجانب الاقتصادي؛ لتكون لها

أدوار متعددة أخرى إلى جانب الدور الاقتصادي، وهو تبادل السلع والخدمات وكافة التسهيلات الخدمية والترفيهية والعلاجية ، أي تمثل ملتقى لتبادل الأفكار والمعلومات والخبرات والمعرفة. (السيد حامد، ١٩٨٧)(٧٠).

أما على المستوى الأمبيريقي، فقد جاءت نتائج الدراسة الميدانية لتشير إلى أن طبيعة الأسواق السياحية بمدينة أسوان تأخذ بمبدأ الازدواجية، أي تجمع بين ما هو تقليدي وما هو حديث غربي. فقد ذكرنا هذا عند حديثنا عن الخصائص الأيكولوجية للسوق السياحي بأن المباني التجارية تجمع بين ما ورثته عن أصولها العربية والإسلامية بجانب تفاعلها مع الحداثة من خلال الأخذ بسمات الحضارة الغربية كما هو في بعض المباني والمحلات التجارية، كما ظهرت في بعض المحلات التجارية بالسوق السياحي، مثل (بوتيك باريس – سوبر ماركت لندن) إضافة إلى التصميم الداخلي والخارجي للمباني التجارية ونوعية السلع المعروضة التى غلب عليها الطابع الحديث فى التصنيع كما جاءت نتائج الدراسة الميدانية؛ لتشير إلى وجود عشرة أسواق فرعية متوزعة بحيث تشكل أربعة أنواع من الأسواق، وهي:

١- سوق الصناعات البيئية، ويتضمن ما يلي:

أ- منتجات النخيل – منتجات الخرز – منتجات الطواقي.

ب-السجاد المصنع من الصوف – الأكاليم المصنعة من القماش.

ج-حياكة الجلابيب البلدي – الطباعة على البلوزات أو التيشرتات.

د- صناعة الأنتيكات والتماثيل والتمائم الخشبية والعظمية.

هـ- أواني الألبستر – تماثيل كسر الجرانيت.

و- العطور.

ز- تصنيع السلاح (الخناجر، السيوف، الجرابات الجلدية والمحافظ).

٢- سوق المحاصيل الزراعية والأعشاب الطبية، ويشتمل على:

أ- البلح الجاف والرطب.

ب- محاصيل زراعية سياحية (الفول السوداني، الكركديه، التمر الهندي، الحناء) الأعشاب الطبية (الحرجل، السنامكي، الحلفابر). العطارة(الفلفل، الشطة).

٣- سوق المنتجات جاهزة التصنيع: جميع هذه السلع في هذه الأسواق يتم تصنيعها خارج أسوان، ويؤتى بها بصفة تجارية؛ لعرضها ضمن الصناعات البيئية

في الأسواق السياحية، وهي: البرديات، المنتجات النحاسية، الشجمجيات، المنتجات الزجاجية والكريستال، الجلود، العلب المطعمة بالصدف، الملابس الجاهزة.

٤- **سوق السلع الغذائية والاستهلاكية:** يُقصَد بها السلع التي تشبع الحاجات الأساسية في حياتنا، مثل الخضراوات والفاكهة – الطيور– المخابز – الجزارة والبقالة. ونحب ان ننوه إلى أن دراستنا الحالية سوف تقتصر على التركيز على دراسة الأسواق التي تؤدي وظيفة إنتاجية في المقام الأول، ثم يليها الأسواق التي تجمع بين الوظيفتين (الإنتاج والتجارة)، وبذلك سوف نستبعد النوع الثالث والرابع؛ لأنهما لا يساهمان في تحقيق الهدف من دراستنا، وهو إلقاء الضوء على التفاعل والاتصال الثقافي فيما بين الجماعات السكانية المتباينة سلاليًا وثقافيًا، ولا تجسد لنا علاقات التبادل والتساند الوظيفي فيما بين الجماعات المنتجة للسلع اللازمة للسوق السياحي، ومدى درجة التكافل التجاري الذي يتم بين الاقتصاد المعيشي للجماعات البدوية والجماعات النوبية مع السوق المركزي بأسوان. وبناء على ذلك سوف تركز دراستنا على النوع الأول والثاني من الأسواق، وهما: أسواق الصناعات البيئية، وأسواق المحاصيل الزراعية والأعشاب الطبية.

وضمن هذين السوقين يوجد نمطان من أنماط التسويق والعرض، فهناك نوع من الأسواق يأخذ شكل المركز التجاري، من حيث إنه مبنى متعدد الطوابق، مخصص لإنتاج وعرض سلعة واحدة. والمثال على ذلك الأسواق التي تتركز في شارع السادات، وهي قصر البرديات وقصر العطور، وقصر الألبسترا.

أما النوع الثاني من الأسواق الذي يتخذ من حوش المنزل مكانًا لعرض الصناعات البيئية المحلية (المنزل النوبي)، إلى جانب استكمال بعض السلع من تجار الجملة لسوق أسوان. وهذا النوع من الأسواق يعرف بسوق المنزل النوبي. ولقد لاحظت الباحثة انتشار هذا النوع من الأسواق داخل القرى النوبية المجاورة لمدينة أسوان، وهي (قرية غرب سهيل – جزيرة أسوان – غرب أسوان).

النوع الأول: أسواق الصناعات البيئية

تشير المصادر التاريخية إلى انفراد مدينة أسوان منذ العصور التاريخية المتخلفة بالصناعات البيئية، ولكن مع بزوغ العصر الإسلامي ازدهرت هذه الصناعات؛ نتيجة لاعتمادها على الخامات الطبيعية المتوفرة في البيئة المحلية كأساس جوهري؛ بغية تلبية الاحتياجات الاستهلاكية لأعضاء المجتمع، والفائض منها يلبي احتياجات السوق. ومن أشهر الصناعات البيئية التي أشارت إليها المصادر التاريخية نذكر منها:

صناعة المراوح: تُصنَع من سعف النخيل والدوم. وقد رُوِيَ أن الفقية التاجي محمد بن سليمان ابن خرج الكندي ٦٨٧ هـ (اتخذ من تصنيع وعمل المراوح البدوية في مدينة أسوان حرفة أساسية له يأكل من ثمنها، حتى إنه عُرف بلقب المراوحي).

صناعة الكحل: برع أهالي أسوان في صناعة الكحل، الذي عُرف بـ "صناعة اليد". ومن الذين أجادوا في تلك الصنعة في ذلك العصر الطبيب هبة الله بن صونة الأسواني (٦٤٢ هـ)، حتى توارث أبناؤه هذه الصنعة، واشتهر، فامتدت صنيعته حتى القاهرة.

صناعة الفخار: كما برع الأهالي في صناعة أنواع جيدة من الفخار، معتمدين على تصنيعه من الطين الأسواني الذي أخذ من جبل الطفلة، فشاعت صناعة الكيزان القفاع (أوانٍ فخارية تستخدَم لشرب ماء الشعير) (الإدفاوي، ١٩٦٦، ٢٥٢)(٧١).

الصناعات الخوصية: أشارت إحدى الرحلات التي زارت مدينة أسوان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى وجود صناعة السلال والأطباق من سعف النخيل والدوم، فاشتهر ساكنو أسوان بالدقة والمتانة بالنسبة إلى جميع المنتجات الخوصية، إلى جانب مراعاتهم للتنوع في الأشكال والزخارف. كما قاموا بتصنيع الحصر والسلال والأوعية الفخارية، والتي تشبه مثيلتها المصورة على جدران المعابد الفرعونية. وتعتبر تلك الصناعات حرفة أسرية، أي يختص بها أعضاء الأسرة، وبالتحديد الفتيات من سن السابعة حتى سن زواجهن وعادة ما يتم تدريبهن لإتقان هذه الحرفة من قبل الأمهات والجدات (سعد الخادم، ١٩٥٧، ٣٥ – ٤٥)(٧٢).

تشكيل معدني الفضة والذهب: إلى جانب ذلك اشتهر الأسوانيون بالعمل في تعدين الفضة والذهب وتشكيلهما، حيث كانت مناجم هذه المعادن توجد على الجانب الشرقي للنيل بالقرب من المدينة، إلي جانب اشتغال أهالي أسوان بصيد الأسماك. وقد ذكر هذا علي باشا مبارك قائلا بأن "أهمية أسوان كانت تتركز في إنتاج التمر. وذكر عن ذلك تمر أسوان أنه في أسوان تزرع النواة، فتصير نخلة، ويؤكل ثمارها بعد سنتين، ولا يحدث هذا أبدًا إلا في أسوان؛ لخصوبة تربتها وملاءمة مناخها، بخلاف مدينة البصرة والكوفة في العراق، فلا يثمر فيها إذا غرس من النوى (علي باشا مبارك، ج٨ ، ٦٥)(٧٣).

واتساقًا مع ما أشارت إليه المصادر التاريخية عن الصناعات البيئية التي كانت تشتهر بها مدينة أسوان، فقد كشفت نتائج الدراسة الميدانية الحالية عن تقلص معظم الصناعات القديمة، مثل صناعة الفخار وأواني كيزان الفقاع، والكحل، وذلك يرجع إلى عدة أسباب، ذكرها الإخباريون هي موت أرباب هذه

الحرف ثم رفض أبنائهم توارث هذه الحرف؛ بسبب تفضيلهم الالتحاق بالمدارس؛ للعمل في الوظائف الحكومية.

في نفس الوقت كشفت الدراسة الميدانية أن هناك استمرارية لبعض الحرف والصناعات القديمة، مثل صناعة المراوح والمنتجات الخوصية بأنواعها المختلفة، إلى جانب استحداث صناعات بيئية جديدة؛ نظرًا لتوافر الخامات الداخلة في تصنيعها في مدينة أسوان، ومن جهة أخرى حاجة السوق السياحي إلى هذه السلع. وبناء على ذلك اضطر بعض تجار أسوان إلى الاستعانة بالعمالة الحرفية لمثل هذه الصناعات من خارج المدينة. وهذا ما حدث بالنسبة إلى صناعة أواني الألبستر التي تعتمد على العمالة المتخصصة القادمة من مدينة الأقصر.

وإذا حاولنا تصنيف هذه الصناعات البيئية طبقًا لمعيار الانتماء السلالي والثقافي للقائمين بإنتاجها، فسوف نتبين ما يلي:

أولاً: الصناعات البيئية النوبية: تشتمل على المنتجات المصنعة من الخوص وسعف النخيل والدوم – المنتجات المصنعة من الخرز – الطواقي بأنوعها (القماش والكورشيه).

ثانيًا: الصناعات البيئية البدوية: تتضمن تشكيل السلاح (سيوف – خناجر)، والمنتجات الجلدية (جرابات الخناجر والسيوف والمحافظ)

ثالثًا: الصناعات البيئية للأسوانيين: تتضمن حياكة الجلابيب البلدي وطباعة التيشرتات – دق الأسماء على الفضة.

رابعًا: صناعات بيئية متنوعة: ويقوم بها المهاجرون من محافظات الصعيد، وتشتمل على صناعة السجاد الصوف والأكاليم القماش تقوم بها العمالة السوهاجية، وصناعة التماثيل والتمائم من كسر الجرانيت، تقوم بها العمالة الوافدة من مدينتي الأقصر وقنا. والأواني والفازات الألبستر، يختص بها العمالة الوافدة من الأقصر، والتمائم والتماثيل الخشبية والعظمية، تقوم بها العمالة الوافدة من أسيوط.

وتكشف نتائج الدراسة الميدانية عن درجة عالية من الاتصال والتفاعل الثقافي والتكافل التجاري والاعتماد الوظيفي والتبادل في الخامات الداخلة في تصنيع الصناعات البيئية التي تقوم بها كل جماعة سكانية من الثقافات الفرعية. فعلى سبيل المثال – تعتمد صناعة الطواقي والمشغولات الخرزية التي يقوم بتصنيعها النوبيون على الخامات واللوازم والاحتياجات الأخرى من خرز وخيوط ملونة وإبر وترتر ملون وأقمشة ومحابس معدنية، اللازمة لإنتاج العقود

والأساور من الأسوانيين الذين يتاجرون في هذه السلع بسوق الخيط ولوازم الحياكة بمدينة أسوان أو صناعة السجاد والصوف والأكاليم القماش التي يقوم بها العمالة الوافدة من محافظات الصعيد الأخرى، وتعتمد اعتمادًا أساسيًا على الخامات القادمة من جماعات البدو البشارية والعبابدة، حيث شهرتهم بتربية الحيوانات والأغنام والمواشي؛ فهي المصدر الرئيسي لخامة الصوف، إلى جانب اعتمادهم على قصاصات القماش الجديدة أو المستعملة لعمل الأكاليم القماش، حيث تتولى بعض النساء الوافدات تجميعها من محلات الترزية والخياطين بمدينة أسوان. كذلك الأمر بالنسبة إلى الخامات اللازمة لعمل التماثيل والتمائم الخشبية والعظمية، فخامة الخشب تحضر من تجار الأخشاب من أسوان. أما العظم فيعتمد على عظم الجمال من قبائل العبابدة والبشارية.

النوع الثاني: أسواق المحاصيل الزراعية:

تشير المصادر التاريخية إلى الأهمية التجارية والاقتصادية التي اكتسبتها أسواق مدينة أسوان في العصور التاريخية المختلفة، وذلك راجع في المقام الأول - كما سبق وأشرنا من قبل - إلى موقعها الجغرافي الاستراتيجي، حيث تحولت إلى مركز تجاري رئيسي يربط تجارة الشمال بالجنوب والشرق بالغرب، فقد مثلت ملتقى للقوافل التجارية القادمة من الجنوب (بلاد النوبة والسودان) والمتجهة إلى الشمال والشرق، كما أنها كانت السوق الطبيعي لتجارة النوبة والنوبيين، ويؤكد بعض الباحثين أن تجار مدينة أسوان كان لهم دور أساسي وجوهري في تجارة المحاصيل الزراعية؛ حيث إنهم عُرفوا بقيامهم بنقل وحمل السلع التي كان الأهالي النوبيين يحتاجون إليها، وفي أثناء عودتهم إلى بلدهم أسوان يأتون معهم بسلع النوبة من محاصيل زراعية، مثل (البلح - الصمغ - الشمع - التمر الهندي).(٧٤)

كما كان يرد إلى القاهرة من أسوان كل عام نحو ٦٠٠٠٠ قنطار من محصول الصمغ، ٣٠٠ قنطار من البن (عطيات عبدالقادر ١١٥)(٧٥)، كما كانت البضائع تأتي من الجنوب بواسطة التجار النوبيين إلى منطقة الشلالات، ثم تنتقل بها إلى المدينة على الحيوانات، ثم تسير إلى الشمال في السفن وعلى المستوى الأكثر اتساعًا؛ مما ساهم في زيادة عملية الاتصال الثقافي في الأسواق التي تقام بمدينة أسوان عبر العصور التاريخية المختلفة، وهو ما كانت تنفرد به مدينة أسوان بحكم موقعها المتوسط والهام، حتى جعل منها ملتقى لطرق القوافل الآتية أيضًا من الصحراء الشرقية، حيث قبائل العبابدة والبشارية وتجارتهم المتمثلة في الأعشاب الطبية والحيوانات، إلى جانب استقبال مدينة أسوان للقوافل الآتية من بلاد النوبة حيث القبائل النوبية، وتجمعهم سويًا مع التجار الأسوانيون. وإزاء

هذا الملتقى كانت أسواق أسوان من قـديم الزمـان مسـتودعًا هـائلاً لجميـع المحاصيل والسلع التجارية الواردة من الصحراء وبلاد النوبة. ولم يقتصر هـذا الملتقى عند هذا الحد، بل يمتد ليشمل التجارة القادمـة مـن المـدن الشـمالية والقاهرة، وذلك من خلال طريق البريد (القلقشندي، ١٩١٣، ٣٤٧)[٧٦].

وتشير معظم المصادر التاريخية إلى التنوع الهائل للمحاصـيل الزراعيـة وللسلع والبضائع التي كانت ترسو في أسواق مدينة أسـوان، فكانـت مصـر مصدرًا للقمح والنبيذ والقطن والمنسوجات القطنية.

أما مدينة أسوان فكانت تجارتها تتمثل في محصول البلح السنامكي والتمـر الهندي والحبوب، كـالفول، والعـدس، والفواكـه، والخضـراوات والبقـول والحيوانات، فقد كان الوصول إلى مخازنها يتم إلى عيذاب ومن عيـذاب إلـى الحجاز ثم إلى اليمن والهند.

واتساقًا مع ما أشارت إليه المصادر التاريخيـة، جـاءت نتـائج دراسـتنا الميدانية؛ لتؤكد هذا المعنى الذي يتبلور في المكانة التجارية التي احتلتها أسواق مدينة أسوان؛ نظرًا لتجميع المحاصيل الزراعية المختلفـة فـي نوعهـا وفـي مصدرها، والتي تجسد في الوقت نفسه صورة من صور التكافل التجاري فيمـا بين الجماعات السلالية والثقافية المتباينة.

ومن المحاصيل الزراعية التي اشتهرت بها بلاد النوبة في الوقت الحالي – أي أثناء دراستنا الميدانية – هي (الفول السوداني – الحناء – البلح الجـاف – الرطب الكركديه – التمر الهندي، إلى جانب الخضراوات والفاكهة المختلفة) أما بالنسبة إلى قبائل البدو، فتساهم بالأعشاب الطبية (مثل الحرجـل – الشـيح – السنامكي – الحنظل – الحلف بر) أما بالنسبة إلى عناصر العطارة – فهي تأتي من السودان من خلال تجارة الجمال بالصحراء الشرقية، والتي تقوم بها قبائـل البدو وبيعها فى السوق المركزى بأسوان.

كما كشفت الدراسة الميدانية من خلال المعايشة للواقع المعاشـي لمجتمـع السوق أن مفهوم التجارة السائد في المعاملات التجارية الداخليـة فـي السـوق المركزي يتباين مضمونها ومعناها باختلاف الجماعات الثقافة الفرعية. فعلـى سبيل المثال نجد أن التاجر البدوي حين يحمل بضاعة ومنتجاته إلى سوق الجملة لا يضع في اعتباره عند عرض سلعته مفهوم العرض والطلب وحجم الفـائض، بل كل ما يهمه هو أن يبيع منتجه الذى حضر به إلى السوق، ويحصـل علـى نقود لشراء ما يكفيه من سلع أخرى استهلاكية لازمة لإشباع حاجاته وحاجـات الأسر البدوية الأخرى التي قام بتوصيل منتجاتهم للتجار بسوق الجملـة بغيـة

بيعها، وذلك على عكس ما كشفت عنه الدراسة الميدانية بالنسبة إلى وضوح مفاهيم العرض والطلب وفائض القيمة في ذهن التاجر النوبي قبل العرض أو النزول بسلعتهم للسوق المركزي، فإنه يتحسس أولاً قيمة السعر المعروض إذا ما كان ملائمًا له أو غير ذلك. ولذا لوحظ أن التجار النوبيين يكونون أكثر حرصًا في المواسم غير السياحية من حيث وعيهم بتخزين سلعهم ومنتجاتهم. ولا يقوم النوبي بعرضها في السوق السياحي المركزي الا إذا أحس بأن السعر ملائم لسلعته ومنتجه. ومن ثم نجده مع بداية الموسم السياحى الذي يبدأ من أوائل شهر سبتمبر حتى أواخر شهر إبريل ، يبدأ التجار النوبيون في إخراج بضائعهم من المخازن؛ لعرضها بالسوق المركزي بالسعر الملائم لهم واضعين في الاعتبار نصب أعينهم مفهوم العرض والطلب وقيمة الفائض وما سوف يتحقق من أرباح من كل سلعة على حده.

وخلاصة القول أن السوق السياحي بمدينة أسوان، وعلى وجه التحديد الأسواق الخاصة بالمحاصيل الزراعية والعطارة والأعشاب الطبية، تأخذ مبدأ الثنائية فى علاقاتها التجارية ، أي يأخذ التجار بمفهوم تبادل السلع مقابل سلعة أخرى كما هو لدى تجار بدو العبابدة والبشارية. وفي نفس الوقت مفهوم كارل ماركس للتسويق السلعي طبقا لاحتياجات السوق، واضعين في الاعتبار تحقيق أكبر فائدة وعائد ربح مثل التجار النوبيين.

٣- الخصائص الثقافية المميزة للأسواق السياحية

أولاً: أنها ملتقى للثقافات الفرعية

١- تتميز منطقة أسوان عامة والأسواق السياحية بصفة خاصة بأنها ملتقى للثقافات الفرعية عبر العصور المختلفة وحتي وقت إجراء دراستنا الحالية، فقد أوضحت نتائج دراستنا الميدانية أن منطقة أسوان تمثل **منطقة ثقافية تقليدية** ذات خصوصية؛ نظرًا لما يتميز به الهيكل السكاني، الذي تضمن أكثر من جماعة سلالية هم القبائل الأسوانيون – قبائل بدو العبابدة والبشارية – القبائل النوبية، ولكل جماعة منهم وضعها السلالي الذي يميزها عن غيرها من الجماعات الأخرى كما سبق وأن أشرنا إلي ذلك في موضع سابق، إلى جانب تميز كل جماعة بإقامة محلية وبسمات ثقافية خاصة بها، والتي انعكست بدورها على الأسواق السياحية بأسوان، وطبعتها بخصوصية ثقافية متميزة.

ثانياً: الاعتقاد في بعض الأشياء والأفعال السحرية

تشابهت الجماعات السكانية المتباينة سلاليًا وثقافيًا في أسواق أسوان في الاعتقاد في بعض الأشياء والأفعال السحرية التي تجلب وتوسع الرزق وتمنع الحسد. وفي هذا الموضوع يقول "بواس Boas" بأن المعتقدات السحرية على

علاقة بالسياق الاجتماعي والثقافي؛ ذلك لكونها تمثل جزءًا من النسق الثقافي العام، ومن ثم تتأثر بواقع الحياة اليومية وخبراتها، وتقوم عليه وتعكسه، وبذلك يمكن من خلالها فهم هذا الواقع وتفسير. (Boas, 1969, 616-617)[٧٧].

وبناء على ذلك فقد لاحظت الباحثة أثناء الدراسة الميدانية للأسواق السياحية موضوع دراستنا أن المفهوم الأمبريقي للمعتقد السحرى متجسد في سلوكيات التجار والعاملين بالسوق، بمعنى أنه جاء متضمنا أداءهم لبعض الممارسات والشعائر الطقوسية التي يعتقدون أنها تجلب وتوسع الرزق والأخرى التي تمنع الحسد.

وهذا المفهوم يتشابه على المستوى النظري مع ما حدده محمد الجوهرى عن مفهوم المعتقدات السحرية وحصرها فيما يلي:

- الاعتقاد: في أشياء وأفعال تجلب الحظ، وأخرى ممنوعة ومكروهة.
- التوقي: مما يجلب السرور والنحس.
- التبرك: وذلك باتخاذ مراسيم أو النطق بعبارات يُقصد بها جلب الخير.
- العين: الاعتقاد بأن نوعًا معينًا من العيون له تأثير طيب وآخر له تأثير سيئ.
- الاعتقاد: في قدرات خاصة للأسماء، وكلمات كأسماء الله. (محمد الجوهري، ١٩٩٢، ٥٤ – ٥٥)[٧٨].

وتأسيساً على ما سبق فقد خلصت الباحثة من مقابلاتها لبعض التجار في الأسواق المركزية والفرعية إلى أن هناك بعض الشعائر والطقوس الدينية والأخرى السحرية تكون مرتبطة بسلوكيات القائمين والعاملين بالسوق، مثلا:

– هناك أدعية خاصة تردد مع بداية يوم العمل وفتح المحلات في الصباح، وتعرف كما قال الإخباري بـ "الاصطباحية أو الاستفتاح".

– وهناك طقوس أخرى تمارس عند نهاية يوم العمل، أى عند إغلاق أبواب المحلات في المساء.

– وطقوس أخرى لجلب وتوسيع الرزق، وأخرى لمنع الحسد (العين الشريرة)، خصوصًا عند افتتاح محل جديد أو عند عمل أو إجراء بعض التعديلات والتجديدات أو عند وصول سلع وبضائع جديدة.

كما نوهت نتائج الدراسة إلى أن هناك اتجاهًا يتفق عليه جميع أصحاب المحلات التجارية وورش التصنيع بالسوق وخارجه (بالمنازل) وباختلاف نوعية السلع المنتجة والمعروضة، وهو: أنهم يقومون بتشغيل القرآن الكريم منذ الدقائق الأولى عند فتح أبواب المحلات، وذلك بتثبيت مؤشر الراديو على محطة القرآن الكريم ، أو تشغيل شريط قرآن فى جهاز التسجيل، ثم بعد ذلك يبدأ كل تاجر

وعامل في فرد وتنظيم بضاعته، ثم رش الماء والملح بالدكان أو الورشة من الداخل إلى الخارج وذلك كما يقول الإخبارى: "اعتقادنا بأن هذه الطقوس تجلب الرزق". ولقد لاحظت الباحثة - بالرغم من وجود بعض التغيرات التي قد نالت بعض المحلات التجارية من حيث نظام البناء والتقسيم الداخلي (طابق أو أكثر من طابق)، وطريقة التشطيب والأرضيات السيراميك - فإن هناك شبه إجماع فيما بين التجار على حرصهم على أداء هذه الطقوس الصباحية (كنس ورش الماء من الداخل والخارج- ثم بعد ذلك بفترة حوالي نصف ساعة تبدأ عملية تنظيف ومسح الأرضية بالماء والصابون وتلميع البضائع على الأرفف).

أما عن العبارات التى تردد قبل تشغيل آيات القرآن الكريم يقول الإخبارى: "علمونا أهالينا وآباؤنا عند وضع أول قدم على أرض المحل: اصطبحنا واصطبح الملك لله.. الله أكبر.. الله أكبر.. وسع رزقنا يا رب، ورزقنا من عندك يا الله".

أما عن الشعائر الطقوسية التي تؤدى عند إغلاق أبواب المحل فى الساعات الأخيرة من الليل، يقول الإخباري: "الحمد لله على ما رزقتنا.. أحمد الله على رزقك وكرمك يا الله.. الحمد لله على كثيره وعلى قليله.. اللهم بارك فيما رزقتنا".

كما يراعى ترك جهاز الراديو أو الكاسيت على محطة القرآن الكريم داخل المحل طوال ساعات الليل؛ وذلك لاعتقادهم الشديد ببركة القرآن الكريم وكلماته في توسيع الرزق وحماية سلعهم. ويقول الإخباري: "إن قراءة القرآن من العادات القديمة المستمرة لغاية دلوقتي". فيقول والدي يحكي لنا: "إحنا زمان كنا بنجيب شيخ كل يوم عشان يقرا القرآن حتى آخر الشهر، وده كان قبل دخول الكهرباء في أسوان. أما في آخر الليل كنا نسيب المصحف مفتوح على آية الكرسي لكي تحمي المحل من الحرامية، ولكن الآن وبعد دخول الكهرباء بنخلي الراديو أو شريط الكاسيت شغال عشان يعمل نفس وحس في المحل، ويمنع سطوة الحرامية".

أما في حالة شراء محل أو دكان جديد (عتبة جديدة) أوعمل بعض الإصلاحات والتجديدات، يحرص أصحاب المحلات أو المحل أن يقوموا بجمع العملات الفضية والمعدنية (البرايز - الشلنات - الربع جنيه المخروم) من الأقارب أو من الجيران التجار، ويقومون بجمعها في كيس قماش، ويربطون عليها، ثم يقومون بدفنها تحت عتبة باب المحل، ثم يردمون عليها. ويعلق الإخباري، ويقول: "أصل المعدن وخصوصًا الفضة تبطل أي أذى وضرر للعمل، وتمنع الحسد".

أما عن الشعائر الطقوسية الخاصة لمنع الحسد: فقد لوحظ أن بعض المحلات تقوم بفتح المصحف كبير الحجم، وتضعه على حامل خشبي في مدخل المحل – وبالتحديد على آية الكرسي – والبعض الآخر يعلق لوحة بها أسماء الله الحسنى.

والبعض الآخر يتعمد تعليق حدوة حصان على مدخل باب المحل أو جسم (جاف) لحيوان مخيف، مثل التمساح أو العقرب؛ بغية منع الحسد. ويقول أحد الإخباريين: "إننا نعتقد بأن إذا خاف الشخص الحاسد بتشل قدرته على الحسد؛ عشان كده تضع جسم الحيوان أو الحشرة؛ عشان يدخل في قلبه الرعب عندما تقع عيناه عليه في واجهة الباب، فيبطل شره وحسده".

كما لوحظ حرص جميع محلات السوق على إشعال البخور صباحًا ومساءً، وعلى وجه الخصوص بعد صلاة المغرب، وإشعال البخور بعد صلاة المغرب بصورة مغايرة عن بقية أوقات اليوم، فنجد أصحاب المحلات يتعمدون في هذا الوقت من اليوم إغلاق المحل قبل إشعال البخور؛ بغية احتباس البخور داخل المحل، حتى يكون سحابة بيضاء وشبورة من الدخان الأبيض؛ وذلك بغية طرد الشيطان والحشرات الطائرة (ذباب وناموس) ومعها العين الشريرة.

كما لوحظ أيضاً أن بعض التجار حريصون على رش الماء بالملح في بداية اليوم ونهايته؛ لاعتقادهم القوي بأن الملح يمنع أي ضرر وحسد. يقول الإخباري: "بالرغم من أن عادة رش الملح والماء عادة قديمة إلا أن أغلبية التجار من الأجيال المختلفة (الآباء – الأبناء – الأحفاد) حريصون على التمسك بأدائها؛ نظرًا لاعتقادهم الراسخ بأنها تمنع الحسد وتجلب الرزق".

ومن العادات القديمة والشائعة حتى وقت إجراء الدراسة فيما بين التجار من الجيل الأول حرصهم الشديد على فتح محلاتهم فى الساعات الأولى من الصباح (الثامنة صباحًا). ويقول الإخباري: "أنا بافتح بدري؛ لأن الرزق يحب الخفية، أي السعي والصحيان بدري، وانا باخذ بالأسباب لجلب الرزق، والباقي على الله".

والخلاصة أنه: بالرغم مما عرف عن الأسواق السياحية بأسوان بأنها ملتقى الثقافات الفرعية، فإن الدراسة الميدانية قد أماطت اللثام عن أن هناك تشابهًا واضحًا بين هذه الثقافات فيما يختص بالرزق وزيادته ودرء الحسد، فجاءت جميع الثقافات الفرعية تعتقد بأداء بعض الشعائر والطقوس، خاصة في الساعات الأولى لفتح المحل، وعند الإغلاق في المساء، وذلك لدرء الحسد.

ثالثًا: الازدواجية ما بين التقليدي والحديث

تتميز الأسواق السياحية بالازدواجية بين ما هو قديم وتقليدي وبين ما هو حديث وغربي. فعلى سبيل المثال المباني في منطقة وسط المدينة بأسوان، حيث تتركز المحلات التجارية لعرض السلع السياحية، ما زالت تحافظ على ما ورثته عن

أصولها العربية والإسلامية ونمط الأسواق التقليدية القديمة المتمثلة في وجود الجامع الكبير الذى يتفرع إلى شوارع رئيسية، وهي بدورها تتفرع إلى حوارٍ وأزقة.

وهذا الوضع مازال مستمرًا بالفعل حتى وقت إجراء الدراسة الميدانية. فهناك مسجد الحاج حسن الذي يتفرع منه شارع أحمد ماهر ثم عباس فريد الذي يتفرع بدوره إلى حارات وأزقة تمثل أسواقًا فرعية، مثل: سوق الصاغة، وسوق لوازم الحياكة والخيط، وسوق العطارة، وسوق تصنيع الجلابيب البلدي الرجالي.

كما لوحظ أن بعض هذه الأسواق تأخذ الطابع المسقوف بخيام من القماش؛ لحماية القائمين بتصنيع المنتجات أو السلع التجارية؛ لأن معظم محلاتهم تتسم بصغر الحجم؛ مما جعل مكان التصنيع خارج المحل؛ لأن المحل لا يتسع إلا لوقوف صاحبه عند البيع وعرضه للزبائن؛ مما جعل المساحة التي أمام المحل أو الدكان امتدادًا له. ولهذا السبب أخذت هذه الأسواق الفرعية الطابع المسقوف. فى نفس الوقت نجد هناك طرازًا آخر من المحلات يأخذ بالطابع الحديث، وعادة ما يتركز في المنطقة التجارية بوسط المدينة، حيث تتوفر بقية الخدمات الأخرى من وسائل اتصال (تليفون – تلغراف – ووسائل المواصلات) ومبان حديثة تضم محلات وممرات تجارية عديدة، منها ما يأخذ مساحة الدور وله واجهة عرض، ومنها ما يأخذ طابقين تتعدد فيه السلع المعروضة.

ولقد لوحظ أنه مُزوَّد بجميع تسهيلات المحلات الكبيرة الحديثة (إضاءة في فترينات العرض، اللافتات كهربائية بأسماء حديثة مثل بازار باريس – لندن – أسواق السد العالي). ومعظم هذه المحلات تجمع بين العاملين من الجنسين (الذكور والإناث).

وتتركز معظم هذه الأسواق في الشوارع التجارية الرئيسية بمنطقة وسط المدينة، بدءًا من ميدان المحطة وعلى التوازي على طول شارع كورنيش النيل، يوازيه شارع سعد زغلول حتى ميدان السيدة نفيسة، يتفرع منه شارع الشواربي، ثم شارع أحمد ماهر، ثم شارع عباس فريد.

أما شارع الكورنيش، فيمتد حتى ميدان الطيران، يتفرع منه شارع كسر الحجر الذي يتفرع منه عند المنتصف شارع السادات، الذي يبدأ من ضريح عباس محمود العقاد حتى الخزان. وهذا الشارع التجاري الجديد به نوعية متميزة من الأسواق التي تأخذ طابعًا حديثًا من حيث المباني، إما في شكل صالة عرض بطابق وبداخله يتم التصنيع، وإما شكل طابقين ملحقين في ورش التصنيع.

وتتخصص في تصنيع وعرض سلعة واحدة، وهي ثلاثة أسواق معروفة باسم: ١- قصر العطور ٢- قصر الألبستر ٣- قصر البرديات

الأول والثاني يقومان بتصنيع سلعة داخل المحل، والثالث عبارة عن محل تجارى يقوم بوظيفة تجارية، هي عرض المنتجات من اللوحات البرديات(*) المصنعة في القاهرة.

أما شارعا عباس فريد والشواربي، فتتركز بهما المحلات الخاصة لعرض المنتجات جاهزة التصنيع، مثل: المنتجات النحاسية والصدفية – الزجاجية – والكريستال، ومنتجات خان الخليلي وغيرها، إلى جانب المشغولات الخرزية والمشغولات الجلدية (حقائب وأحزمة).

رابعاً: اعتماد الأسواق على المقومات البيئية

تقوم نظم الإنتاج في الأسواق السياحية موضوع دراستنا على المقومات البيئية المحلية، سواء منها ما يأخذ شكل مقومات الطبيعية أو البشرية، وتمثل الأسرة وأعضاؤها وحدة إنتاجية، ومن ثم اتسم الإنتاج بالبساطة والاستمرارية على مدار السنة. ومن هذا المنطلق سوف نخصص الجزء التالي لإلقاء الضوء على الكيفية التي يتم بها تصنيع المنتج السياحي.

أ- المنتجات الخوصية: تمثل المنتجات الخوصية واحدة من الصناعات البيئية الرئيسية للمرأة النوبية باختلاف أعمارها، إلى جانب أنها تمثل واحدًا من مصادر الدخل للأسرة النوبية، وذلك راجع في المقام الأول إلى وفرة الخامات المستخدمة في المحيط الأسري، من سعف النخيل والدوم، ومن ثم جاءت مراحل خطوات تصنيعه واحدة ، ولكن هناك اختلاف يبدو في المرحلة الخاصة بتشكيل المنتج. ومن الأشكال المعروفة نذكر (السلال – الطبق – المرجونة – الحقائب – المقاطف).

ب- تصنيع الطواقي: القماش والكوريشيه: تمثل صناعة الطواقي بنوعيها واحدة من الصناعات التي تشتهر بها المرأة النوبية. ونظرًا لأن الطاقية تمثل واحدًا من عناصر زي الرجل النوبي، ومن ثم يمثل تصنيعها يدويًا واحدة من المهارات التي تشتهر بها المرأة، باعتبارها زوجة وربة منزل تسعى إلى توفير الاحتياجات الأساسية لأعضاء أسرتها من الذكور من خلال استغلال المواد الخام المتاحة بالمنزل (قماش – خيوط – إبرة). وتقول إحدى الإخباريات إن عملية تشكيل الطاقية: "من الأمور السهلة التي يتم تدريب الإناث عليها في سن مبكر، وهي في عمومها لا تحتاج لعملها إلا حتة من القماش الجديد، فضلة من قماش الدبلان الأبيض، وتقوم بقصه على هيئة شريط عريض، ثم تقفل طرفيها، ثم يوضع في

(*) من أشهر لوحات البرديات لوحة المحاكمة في المقابر، ولوحة أوزوريس يجلس على الكرسي وماء النيل أمامه، ولوحة الميزان وقلب المتوفى في الميزان رمزًا للعدالة.

الجزء العلوي منها قطعة قماش على شكل دائرة، ثم تقوم الواحدة منا بتثبيتها بالخيط والإبرة، ثم تليها مرحلة التطريز باستخدام الخيوط الملونة. والطاقية الواحدة تأخذ على الأقل من يومين إلى ثلاث أيام على الأكثر". أما النوع الآخر من الطواقي، فهو (الكوريشيه) فقد قامت إحدى الإخباريات بشرح كيفية تصنيعها بقولها: "الواحدة منا تبدأ بتشغيل ثلاث خيوط بالإبرة الكوريشيه، ثم تقفل الدائرة في السلسلة الأولى، تملأ الدائرة بعمل عمود سلسلة من غرزتين، وتلف فتلة على الإبرة وإدخالها في عين السلسلة، وتخرج منها الغرزة، وتقفل، وهكذا تكرر الخطوات السابقة، حتى يتم تقفيل جميع خانات الدائرة كلها. وفي السطر الثاني تستعمل سلسلة من غرزتين، مع ترك عمود التشغيل في العمود الثاني، فتكون عين تسمى (رقبة)، وهكذا عدد ما من الأدوار أكثر حسب الحجم؛ لكي يفي قرص الطاقية يترك عين وتشغيل في الغرزة الأخرى، وعند قبو القرص تشتغل غرزة (المية) بأشكال هندسية مختلفة، منها المثلث والمربع والزجزاج".

ج- صناعة المشغولات الخرزية: هي من أشغال الإبرة التي تعتمد على الخرز الملون والخيوط، وتقوم النساء النوبيات بلضمه وتشكيله في صورة حبال من الخرز، ثم تشكيله بأشكال مختلفة: عقود وأساور بعد وضع محبس من النحاس في كل منتج؛ لكي يتحكم في عملية الفتح والقفل، كما يُستخدَم الخرز أيضًا في عمل وحدات تطريز على أطراف الطرح السوداء.

د- نظام التسويق: كشفت المعايشة للمجتمع النوبي أن جميع المنتجات - سواء الخوصية أو الخرزية أو الطواقي - لا تقوم الأسر ببيعها بمفردها، بل تقوم واحدة من السيدات (وسيط) بمهمة تجميع المنتجات من جميع الأسر النوبية، والنزول بها إلى تجار الجملة بأسوان، وتسليم جزء منها إلى القائمين بالبيع في سوق المنزل داخل القرية. وعندما يتم بيع هذه المنتجات، تتولى المرأة الوسيط باستلام أثمان البيع من القائمين بالبيع (بسوق المنزل النوبي) (*) ومن تجار مدينة أسوان، ثم تتولى توزيعها على الأسر المنتجة، كل على حسب منتجه ونوعيته وحجمه. (سوف نتناول الحديث عن سوق المنزل في موضع آخر).

هـ- المنتجات البدوية: تشتمل على تصنيع وتشكيل المعدن إلى سيوف وخناجر، إلى جانب دبغ الجلود (الماعز والخراف)؛ لعمل جرابات جلدية للأسلحة. طابع الإنتاج يأخذ الشكل الفردي، ويمثل العنصر الذكري العمود

(*) يوجد في غرب سهيل وفي غرب أسوان منازل مخصصة، يتم فيها عرض المنتجات المصنعة داخل القرية لسوق محلي، حيث تقوم هذه الأسر بتخصيص حوش المنزل لعرض البضائع والسلع واستقبال السائحين القادمين لزيارة القرية باعتبارها واحدة من القرى النوبية التقليدية.

الفقري لهذه الصناعات البيئية في المجتمع البدوي. يقول أحد الإخباريين بأن "هنا فيه ناس معروفة بعمل السلاح من سيوف وخناجر، والبعض الآخر اختص بتصنيع الأجربة الجلدية".

و- صناعة الجرابات الجلدية: يصف الإخباري طريقة التصنيع قائلاً: "بعد ذبح الشاة يؤخذ الجلد، ويغسل جيدًا، ويرش عليه كمية من الملح الحجري والقرض؛ للتخلص من الماء، ويترك في الشمس فترة تتراوح ما بين أسبوع أو اثنين، حتى يتم جفافه، ثم يقوم الصانع بعملية طرق قطعة الجلد بعد جفافها مستخدمًا في ذلك قطعة حجر من الصوان؛ بغية فرد وتقوية النسيج؛(*) لكي تساعده على أخذ المقاس اللازم لعمل الجراب، مستعينًا في ذلك بآلة حادة (مسمار- سكين)، ثم يقوم بقطع المساحة المتفق عليها بعد أخذ المقاس، ثم يقوم بتشبيك أطرافها مستعينًا بخيوط من شعر الماعز أو وبر الجمال. وبعد الانتهاء من عملية التشبيك، يعاود عملية الطرق على الجراب؛ لفرده مرة أخرى، ثم يقوم بإدخال السلاح بداخله، ثم يقوم بعمل أيد للجراب من السيور المصنعة من جلد الجمال؛ حتى يتيسر حمله (السيف) على الكتف أو تعليقه على الحائط كعنصر فني يرمز إلى الثقافة البدوية أو كعنصر فني يُستخدَم كوحدة للديكور في الفنادق السياحية، أو يباع كهدية تذكارية يرغب فيها السائحون باقتنائها من الأسواق السياحية المصرية".

ز- قطاع التسويق: يتم عن طريق التاجر الوسيط (البدوي) الذي يقوم بتجميع السلع والمنتجات كلها إلى السوق السياحي بمدينة أسوان والسوق المنزلي بالقرى النوبية.

يأخذ البيع بنظام الدفع أو الدفعات، أي يتم دفع جزء من التكاليف للوسيط عندما يتم الاتفاق على الطلبية، ويتم دفع الدفعة الثانية عند تسليم المنتج في الموعد المحدد، والجزء الثالث بعد بيع المنتج بالأسواق.

كما لاحظت الباحثة من خلال مقابلاتها مع التجار بالأسواق السياحية أن نظام المعاملات المالية ما زال قائمًا على علاقة الوجه بالوجه والعلاقات الشخصية البحتة فيما بين التاجر البدوي (الوسيط) وتجار السوق السياحي، من حيث احترام الكلمة والالتزام بموعد التسليم والدفع، والكمية المطلوبة من المنتجات والنوعية والجودة. يقول الإخباري مؤكدًا على أن الرجل البدوي "أصله كلمة. والكلمة ده زي السيف على رقبته، لا بد أن يكون قدها، وينفذها، وإما يسيب الكار ده لغيره".

(*) ثمار شجر السنط، اعتاد البدو استخدامه في عملية دبغ جلد الماعز حتى يقوي من نسيجه في صناعة الجرابات الجلدية.

ولاحظت الباحثة وجود بعض المؤشرات للتغيير في نظام المعاملات التجارية أثناء الدراسة الميدانية، وهي استعانة الجيل الثاني (الأبناء) من تجار الجملة في السوق السياحي بمدينة أسوان باستخدام النوتة؛ لتسجيل الكمية المطلوبة من كل منتج؛ خوفا من النسيان، ولحفظ حقوق طرفي عملية التسويق (التاجر الوسيط وتاجر الجملة)، إلى جانب الاستعانة بكتابة إيصالات عند تسليم دفعات من ثمن السلع المنتجة؛ منعًا للنسيان أو الخطأ ولحفظ الحقوق.

ونخلص من هذا بأن طبيعة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية في الأسواق السياحية، سواء في السوق المركزي، أو سوق المنزل النوبي، تجمع بين نظامي السوق التقليدي والسوق الحديث من حيث كيفية تحديد الحقوق والواجبات المالية بين طرفي عملية التسويق (المنتج ويمثله التاجر الوسيط وتاجر الجملة).

ح- **المنتجات الأسوانية:** تتضمن حياكة الجلابيب البلدي وكتابة الأسماء والحروف على الفضة والطبع على البلوزات التيشرتات. وتشير الشواهد الميدانية لدراستنا إلى أن هناك نوعًا من الانحسار النسبي في عدد المحلات التي تقوم بتصنيع وحياكة الجلابيب الرجالي فى مدينة أسوان، واقتصرت أثناء الدراسة الميدانية على محلين فقط في شارع أحمد ماهر المتفرع من ميدان السوق.

وبسؤال الإخباري قال: "دلوقتي المصانع اللي بتعمل الجلاليب الجاهزة كترت وملت السوق والمحلات ببضائعها المختلفة ذات الألوان المتعددة، وكمان أولادنا الأيام دي بيرفضوا العمل في كار الآباء؛ لأنهم فضلوا التعليم والوظيفة على تعليمهم للحرفة دي. ولكن مع كده فيه بعض السائحين ما زالوا بيحبوا الجلاليب البلدي بتاعتنا؛ لأنها معمولة من قماش قطن خالص، هو الدمور أو الدبلان، وده كويس عشان الحر والعرق في بلدنا". واتساقًا مع كلام الإخباري لاحظت الباحثة أن هناك بعض المحلات التي تقوم بعرض السلع والمنتجات السياحية إلى جانب عرض الجلابيب الجاهزة التصنيع والجلابيب القادمة من منطقة كرداسة بالقاهرة، فتعرض الجلابيب البلدي، سواء المصنعة من الدبلان أو الدمور أو من قماش القفطان المقلم ذي اللون الفضي أو الذهبي، باعتبارها منتجات تمثل الزي التقليدي للأسوانيين (جيل الأجداد).

وعلى المستوى الأكثر تحديدًا لاحظت الباحثة وجود بعض السائحين في سوق حياكة الجلابيب البلدي (الشباب السائحين) يرغبون فى حياكة جلابيب لهم، ويقومون هم باختيار نوعية القماش، فتارة نجد اختياراتهم تتسم بتفضيلهم القماش السادة، وتارة أخرى يختارون القماش المنقرش أو المشجر، وتارة ثالثة يطلبون القماش السادة، ثم يطلبون أن يطبع عليها وحدات زخرفية فرعونية، مثل (رأس

نفرتيتي). وبناء على ما استُحدث من اتجاهات من قبل السائحين، أخذ السوق السياحي يفرز لنا بعض الصناعات الحديثة التي لم تكن تعرّض به من قبل، وهي الجلابيب المطبوعة بوحدات فرعونية. وتلقى هذه الصناعة رواجًا كبيرًا من قبل السائحين حتى الآن.

- **الطباعة على القماش:** تعتمد هذه الصناعة البيئية على رسم بعض الوحدات الزخرفية الفرعونية على ورق الكلك أو على قطعة الجلد، ثم يقوم الصانع بوضعها على الجلابيب أو البلوزة المراد طباعته، ثم يحضر مكواة حديدية (رجل أو يد) ساخنة، ثم يقوم بوضعها على القماش، مع مراعاة أن يكون ظهر الوحدة الزخرفية هو الذي يقابل السطح الساخن، ويتركها على القماش مدة تتراوح ما بين ٥ : ١٠ دقائق، وتكرر هذه العملية حتى يتم تثبيت الوحدة الزخرفية. ولقد لوحظ أن هذه الورش تكون غالبًا ملاصقة لمحلات حياكة الجلابيب؛ نظرًا لارتباطها بهذه الصناعة.

- **الكتابة على الفضة:** بالرغم مما عُرف عن منطقة أسوان في العصور التاريخية من مهارات أهلها في تشكيل معدن الذهب والفضة في صورة مشغولات فضية وذهبية - وذلك راجع لقرب المدينة من مناجم الذهب والفضة - فمع مرور السنين انحصرت عملية استخراج المعادن، وقلت التجارة، فتحولت صناعة تشكيل المعادن إلى مدينة القاهرة، حيث الآلات الحديثة التي تتولى هذا التشكيل بدلاً من التشكيل اليدوي. واقتصرت الحرفة الآن بمدينة أسوان على وظيفة كتابة الأسماء والحروف للسائحين فقط، إلى جانب الوظيفة التجارية: عرض وبيع السلعة.

- **صناعة السجاد الصوف والأكاليم القماش:** كشفت نتائج الدراسة الميدانية أن ورش تصنيع السجاد والصوف وأكاليم القماش اليدوي تتركز في المنازل الواقعة في مناطق الشيخ هارون والسيل الجديد - كسر الحجر - الطابية - الناصرية، حيث تسكن أسر المهاجرين من محافظات الصعيد، والتي يرجع وجودها بأسوان إلى عامي (١٩٥٩ - ١٩٦٠)، أي منذ بدأ العمل في إنشاء مشروع السد العالي، حيث احتاج هذا المشروع وغيره من المشاريع الحديثة التي تم إنجازها في مدينة أسوان إلى الأيدي العاملة. كما لوحظ أن الأسر المهاجرة لم تكتف بأن يعمل عائلها في هذه المشاريع، بل اتجه بقية أعضاء الأسر والدرجات القرابية الأخرى المقيمة مع هذه الأسر إلى المشاركة في بقية الأنشطة الأخرى الاقتصادية بمدينة أسوان، فهناك من عمل في مجال الصناعات الصغيرة؛ نظرًا لأن هذا النوع من النشاط لا يكلفهم رأس مال كبيرًا، ولا خامات؛ نظرًا

لتوافرها في بيئة أسوان، فأصبح المنزل هو مكان التصنيع (الورش). أما عن الخبرة فهم أهل لها؛ لأنهم كانوا يعملون بها من قبل في بلادهم.

ومن منطلق هذا تعددت صور الصناعات البيئة الصغيرة في مدينة أسوان؛ طبقًا لتعدد الانتماءات، فنجد أن الأسر المهاجرة من مدينة أسيوط وريفها تخصصت في صناعة الأنتيكات (التماثيل والتمائم) المصنعة من الخشب والعظم وأن مهاجري محافظة الأقصر وقنا في صناعة أواني الألبستر وكسر الرخام، حيث تصنع الأواني والفازات الألبستر والتماثيل ورؤوس الحيوانات، والهدايا التذكارية، مثل (أهرامات الجيزة، رأس أبو الهول، رأس نفرتيتي). والأسر المهاجرة من بني سويف والجيزة وأسيوط تخصصت في صناعة السجاد الصوف والكليم القماش. وإضافة للخبرة التي تتمتع به العمالة المهاجرة، تتوفر المواد الخام بمدينة أسوان، فمنتجات البدو (العبابدة والبشارية) توفر صوف الأغنام ووبر الإبل، ومحلات الحياكة (الترزية) في مدينة أسوان توفر قصاصات القماش الجديد.

- **صناعة الأنتيكات:** (التمائم والتماثيل وأواني الألبستر وكسر الرخام): يقصد بكلمة الأنتيكات مجموعة المشغولات التي تشبه النماذج المنحوتة على جدران المعابد المصرية القديمة. تتعدد صور وأشكال هذا المنتج طبقًا للمادة الخام المستخدمة وطبقًا للمحافظة التي يأتي منها الصانع.

ويستخدم في صناعتها مواد كسر الرخام والألبستر والعظم والخشب. وتنتج التماثيل والتمائم الخشبية والعظمية يقوم بصنعها العمالة الوافدة من محافظة أسيوط. أما التماثيل والتمائم والأواني ورؤوس الحيوانات والهدايا التذكارية من خام الألبستر وكسر الرخام يقوم بصنعها العمال من محافظة قنا والأقصر.

- **صناعة كسر الرخام والألبستر:** كشفت الدراسة الميدانية عن وجود ورشة واحدة لتشكيل كسر الجرانيت توجد في (السيل الريفي والشيخ هارون)، وتقوم بتصنيع التماثيل والتمائم ورؤوس الحيوانات ورأس نفرتيتي. ويتم توريد منتجاتها إلى جميع المحلات الخاصة ببيع الأنتيكات على مستوى السوق السياحي من خلال الوسيط، وهو أكبر الأسطوات في هذه الورشة.

أما الألبستر فله ورشة واحدة لتصنيع منتجات الألبستر، وهي الأواني والفازات، وهذه الورشة بالمحل أو المركز التجاري الواقع في شارع السادات، حيث يتولى صاحب المركز التجاري الإنتاج والبيع في نفس الوقت، سواء على مستوى محله، أو على مستوى السوق السياحي، حيث إنه يحتكر صناعة هذا النوع، ويقوم بتوزيعه على مستوى السوق السياحي بمدينة أسوان.

- **صناعة كسر الرخام والجرانيت:** تمثل الوحدة القرابية وحدة الإنتاج في المنزل، وهما أسرتان موزعتان بمنطقتي الشيخ هارون والسبيل الريفي. وتنتج التماثيل على شكل رؤوس نفرتيتى وبعض الحيوانات، كالقط والأسد). وتستخدم خامات بودرة الجرانيت (يتم طحنها بالقاهرة) ومادة الكلة وفزلين.

- **التماثيل والتمائم الخشبية والعظمية:** تمثل الأسرة والجماعة القرابية وحدة الإنتاج، وهي ثلاث أسر (من مهاجري محافظة أسيوط) موزعة في منطقتي السيل الريفي والشيخ هارون. وتنتج تماثيل وتمائم من الخشب والعظم تأخذ أشكال رأس نفرتيتي، فتاحة الخطابات، رؤوس الحيوانات، الأهرامات، رأس أبي الهول.

وتأسيسًا على الطرح السابق أن الأسرة تمثل وحدة الإنتاج والتصنيع، يمكننا أن نوجز أهم السمات المميزة للصناعات البيئية التي تتم معظمها بالمنازل، فهي تشبه إلى حد كبير خصائص الصناعات الصغيرة بالمجتمع المصري، حيث جاء ذلك متطابقًا مع نتائج عديد من الدراسات في هذا المجال، مثل دراسة شتاوت لورش الألمنيوم بالجمالية، حيث إن أهم المميزات الإنتاج السلعي الصغير والتبادل التجاري، وتدخل كل من الورشة المنزلية مع الأسواق المركزية، في علاقة تكافلية تجارية؛ لتحقيق التبادل والتكافل التجاري والتسويق(Geroge Stauth,1999,p.88)[٧٩].

أما على المستوى الأكثر دقة فقد أشارت نتائج دراستنا الميدانية إلى أن المنزل كورشة أو كوحدة للإنتاج لم يقتصر دوره على أداء الوظيفتين الإنتاجية والتبادل التجاري، علاقات الإنتاج التى تتم فيما بين المنتجين (أعضاء الأسرة) وتجار الجملة، بل شمل هي أيضًا مجال للتفاعل الثقافي والاجتماعي، حيث يتحول المنزل في أوقات الراحة والعطلات الرسمية إلى مكان لاستقبال الزائرين من العملاء الموردين للمادة الخام، فعلى سبيل المثال يذهب التجار البدويون من قبائل العبابدة والبشارية إلى منتجي السلع في منازلهم، حيث مكان الإنتاج لتسليمهم الجلود وصوف الأغنام وعظم الجمال اللازم لتصنيع السجاد والتمائم والتماثيل العظمية، ومع استمرارية هذه الزيارات، صارت إلى جنب العلاقات التجارية علاقات صداقة تتمثل في تبادل الزيارات في المناسبات، كحضور الأفراح والمجاملات في المآتم والدخول في علاقات مصاهرة.

كما كشفت الدراسة الميدانية عن وظيفة أخرى للمنزل غير وظيفة إنتاج المنتجات البيئية، بل هناك نوع آخر من السلع ذات طابع ترفيهي وجمالي وفني. وهذا ما سوف نتناوله بالتفصيل كنموذج السوق بالمنزل النوبي.

- **سوق المنزل النوبي:** كشفت الدراسة الميدانية للأسواق السياحية – موضوع دراستنا – عن وجود نوع آخر من الأسواق السياحية، مغاير للأنواع التي سبق

وأن تناولناها بالتفصيل، من حيث إن موقعها خارج السوق المركزي بمدينة أسوان، بالإضافة إلى أن نوعية السلع المعروضة تجمع بين سلع ومنتجات مادية بيئية ومحلية، وبين سلع أخرى أخذت طابعًا فنيًا، وغيرها ترفيهية. ففي قريتي غرب أسوان وغرب سهيل ظهر السوق السياحى داخل المنزل النوبي، والقائمون بالعمل في هذا السوق هم الإناث باختلاف الأعمار. ويتم تقسيم العمل فيما بينهن كما يلي:

متخصصات الفئة الأولى: ويقمن بتجميع السلع والمنتجات البيئية النوبية من الأسرة على مستوى القرية؛ لعرضها في سوق المنزل النوبي.

الفئة الثانية: تقوم بإعداد المشاريب النوبية المحلية، مثل الكركديه والتمر هندي والشاي بالنعناع للسائحين الزائرين للقرية؛ باعتبارها نموذجًا للقرية النوبية التقليدية، إلى جانب القيام بإعداد الوجبات النوبية طبقًا للطلب الذي يطلبه المرشد السياحي الذي يصطحب الفوج السياحي، ويكون ذلك بالاتصال تليفونيًا (أو بالتليفون المحمول) قبل الزيارة بيوم. ومن الوجبات النوبية المفضلة للزائرين من السائحين الأجانب. تقول الإخبارية: "الملوخية والحمام المحشو بالفريك".

الفئة الثالثة: تقوم بالرسم بالحناء على الأيدي والأرجل والأكتاف للسائحات الأجانب، ويكون ذلك من خلال تقديم كتالوج به بعض الوحدات الزخرفية تقوم السائحة باختيار الوحدة الزخرفية التي ترغب في رسمها.

الفئة الرابعة: تقوم بعملية البيع وتعريف السائحين بالسلع، خصوصًا ما يتم تصنيعه داخل القرية (طرح مطرزة بالخرز، مشغولات خرزية مثل العقود والأساور، كرافتات وأحزمة، ميداليات)، والمنتجات الخوصية، إلى جانب تعرفهم بعض الحيوانات النهرية، مثل التماسيح - حيث يوجد صناديق زجاجية (أحواض) تعرض بها التماسيح بأحجام مختلفة) - إلى جانب أن هناك ماكيتات صغيرة للمراكب الشراعية والفرن المصنعة من الطين، والساقية، وأواني نقل المياه (الجرار، الزير)؛ حتى يستطيع السائح أن يكون صورة حية عن طبيعة الحياة في القرية النوبية.

الفئة الخامسة: هي فرقة الفن النوبى، شباب القرية، يقوم بعرض الفن النوبي عند دخول الفوج السياحي إلى سوق المنزل، بالعزف على الآلات النوبية (الطبلة والتار) والغناء والرقص، وفي أثناء العرض يشارك السائحون أعضاء الفرقة الرقص.

لقد لاحظت الباحثة أن العملة المتداولة في السوق السياحى بالمنزل النوبي هي العملية الأجنبية (الدولار).

الفئة السادسة: هم الأطفال، ولقد لوحظ في هذه القرى أن هناك جماعات من الأطفال من الجنسين من أعمار من (٦ - ١٢) سنة، يقومون ببيع العقود والأساور والقبعات الخوص للسائحين الزائرين لقريتهم، والبعض الآخر يقوم بعرض الحمير؛ لكي يركبها السائح، ويقومون بعمل جولة له داخل مساكن القرية؛ لكي يتيح له فرصة لأخذ صور للمسكن النوبي مقابل أجر يدفع بالدولار.

والخلاصة أن العمالة بالسوق السياحي رافضة التجديد والتغير؛ حتى لا يتم الاستغناء عنهم، إلى جانب أن خصوصية المادة الخام التي يتم تشكيلها تتطلب المهارات اليدوية الفردية، والتي لا يمكن أن تحققها الآلة الحديثة.

العمالة: كشفت الدراسة أن العمالة بكافة الورش المنزلية أو الملحقة بالمحلات بالسوق السياحي تنقسم إلى ثلاث فئات طبقًا لبعض المعايير، هم:

١- معيار التباين السلالي الثقافي كما يلي:

أ- العمالة الأسوانية: تمثل هذه العمالة أصحاب رؤوس الأموال وملاك العقارات التي بها المحلات الخاصة بعرض السلع، أي هم تجار الجملة الأساسيون بسوق الصناعات البيئية وسوق المحاصيل الزراعية، باستثناء تجارة البلح الجاف، فيحتكرها النوبيون وسوق السلع الاستهلاكية التي تشارك فيها جميع الانتماءات السلالية فيما عدا البدو.

ب- العمالة النوبية: يمثل العنصر الأنثوي العمود الفقري للإنتاج وتصنيع الصناعات البيئية الشعبية باختلاف الأجيال والأعمار. فالجيل الأول: يقمن بدور المدربات للفتيات الصغيرات للتدريب على إتقان الصنعة، والجيل الثاني: يقمن بعملية الإنتاج والتسويق على ثلاثة مستويات: **الأول:** داخل المجتمع المحلى النوبي- من خلال سوق المنزل النوبي، **والثاني:** يقمن خارج المجتمع المحلي النوبي بتوريد ما يتم إنتاجه من سلع ومنتجات بيئية إلى السوق المركزي في مدينة أسوان (هنا يوجد لكل سلعة تاجره وسيطة في المجتمع النوبي، تقوم أكثر من سيدة بهذا الدور؛ نظرًا لتعدد المنتجات النوبية). فمثلا توجد وسيطة للمنتجات الخوصية، وأخرى للخرزية، وثالثة للطواقي وهكذا، **والثالث:** التجميع للتسويق العالمي، وتقوم جمعية تنمية المجتمع بدور الوسيط على مستوى الأسر المنتجة لسلعة المنتجات الخوصية بالتحديد. ومن خلال مقابلة مدير جمعية التنمية المحلية بقرية غرب أسوان الذي قام بشرح نظام الوسيط الذي تقوم به الجمعية، ذكر أنه حدث في عام ٢٠٠٠ أن تم الاتصال بين وزارة التنمية المحلية ووزارة السياحة بشأن عمل معارض للتسويق السياحي خارج مصر، وترغب مصر في المشاركة في هذه المعارض بالصناعات ومنتجات النخيل، فطلب منا تجميع هذه المنتجات

بأنواعها المختلفة (أطباق – مقاطف – حقائب – مراجين)، وتم إرسالها فعلاً مع مندوب من القرية؛ لتسليمها بالقاهرة: وهناك تم إرسالها مع مندوب إلى اليونان وإيطاليا. وقد تم ذلك في عام ٢٠٠٠م. ولقد نالت المنتجات الخوصية القبول، وتم شراء غالبية المعروضات. ففي العام التالي تم التعاقد في عام ٢٠٠١ وجارِ الآن إعداد الطلبية الثالثة التي نشارك بها لعام ٢٠٠٢.

أما العنصر الذكري من النوبيين: فتتمثل مشاركتهم في السوق السياحي من خلال التخصص في سوق المحاصيل الزراعية، وعلى وجه التحديد احتكار تجارة البلح الجاف بأنواعه المتميزة (السكوتي – الملكابي– البرتامود، قنديلة، تركودة). أما البعض الآخر فيعمل في مجال تسويق المحاصيل الزراعية. فالبعض يتاجر في النؤل السوداني والكركريه والحناء والتمر هندي والأعشاب الطبية والعطارة.

– **عمالة قبائل العبابدة والبشارية:** يمثل العنصر الذكري جوهر العمالة بالسوق السياحي، من حيث إن الذكور هم الذين يقومون بتجميع الأعشاب الطبية من الوديان وسفوح الجبال، ثم إعطائهما للتاجر الوسيط المتخصص في المجتمع البدوي؛ لنقل بضاعتهم إلى تجار الجملة بالسوق المركزي بمدينة أسوان، أو الأسواق الصغيرة، مثل سوق المنزل النوبي. كما عليه أيضًا توزيع نصيب كل أسرة مما تم بيعه من المنتجات والسلع المنتجة داخل المجتمع البدوي، إما في صورة دفعات، أو في صورة سلع استهلاكية كنوع من المقايضة.

– **العمالة المهاجرة من محافظات الصعيد:** تتسم هذه النوعية من العمالة بأنها عمالة متخصصة في الصناعات الصغيرة التي تتخذ من المسكن ورشة للعمل والإنتاج. وهم ينقسمون إلى فئتين أساسيتين، هما: **الفئة الأولى:** الكبار، وتشمل هذه الفئة أصحاب المحلات المتخصصة في إنتاج وتسويق سلعة واحدة. ومثال على ذلك ما هو كائن بالفعل في المركز التجاري المتخصص في إنتاج وتسويق سلعة واحدة (قصر الألبستر)، (قصر العطور)؛ حيث إن صاحب المحل هو صاحب رأس المال والعقار وصاحب احتكار إنتاج سلعة الألبستر في السوق السياحي بأسوان. **والفئة الثانية:** العمال الذين ينقسمون إلى فئتين فرعيتين: الأسطى والمساعد (الصبي)، وتضطلع هذه الفئة بالمراحل الأساسية من عمليات الإنتاج فقط، كما ترتبط هذه الفئة بمكان العمل؛ لأن الورشة إما أن تكون بالمنزل، أو بمكان ملحق بجوار محلات العرض والتسويق. جميع هذه العمالة (الأسطى – المساعد) من العمالة المأجورة طبقًا لمبدأ كمية أو حصة الإنتاج، سواء على مستوى اليوم أو الأسبوع. كما كشفت الدراسة أن صناعة الأواني

والفازات الألبستر والأنتيكات من الحرف الوراثية، أي تختص بها أسرة محددة ومعروفة في بلادهم الوافدين منها، ولذلك نجد عمالة صناعة الألبستر وافدة من مدينة الأقصر، وصناعة الأنتيكات وافدة من قرية القرَنة من محافظة أسيوط.

عملية التسويق: كشفت الدراسة أن عملية التسويق تشهد نوعًا من تقسيم العمل فيما بين أصحاب رأس المال والعاملين معهم في نفس المجال أو المحل، فجزء من العمالة أصحاب رأس المال، وعامل أو اثنان مساعدان، يتولى مهمة مقابلة الزبائن وتجار التجزئة. والجزء الآخر يتولى مهمة تجهيز الطلبات الخارجة من المحل.

رؤوس الأموال: كشفت نتائج الدراسة عن الخصوصية التي تتسم بها ورش المحلات بالأسواق السياحية من حيث إن هناك تفاوتًا فيما بينها من حيث طبيعة الورشة وقدرتها الإنتاجية، من حيث عرض وإنتاج أكثر من سلعة أو التخصص في إنتاج سلعة واحدة، بمعنى مدى قدرتها الإنتاجية ومستوى التكنولوجيا وحجم العمالة، بالإضافة إلى حالة التذبذب في السوق السياحي طبقًا للحركة السياحية التي تتأثر بالأحداث الاقتصادية للسوق العالمي.

وعند تطبيق هذه المقومات لتقدير حجم رأس المال، يمكننا أن نستنتج انخفاض حجم رؤوس الأموال الموجهة نحو الصناعات البيئية بالتحديد، ومن ثم يظل العائد من هذه المنتجات منخفضًا؛ نظرًا لخصائصها التقليدية، ومن جهة أخرى دخول بعض السلع المصنعة بالأساليب الحديثة بمواد خام قريبة الشبه بالمواد الخام الطبيعية التي تقوم عليها المنتجات للصناعة البيئية، مع تميز السلع الحديثة بالتشطيبات الجيدة والإنتاج الغزير؛ مما يساعد على خفض تكلفتها، ومن ثم سعرها بالنسبة إلى السلع والمنتجات المصنعة يدويًا. كل هذا يجعل من السلع الحديثة التصنيع أكثر جاذبية وأكثر رواجًا في السوق السياحي؛ مما أدخل الصناعات البيئية في منافسة غير عادلة.

ومما لاشك فيه كان مردود هذه العوامل السابق ذكرها مردودًا سلبيًا على صناعتنا البيئية، فأخذ اتجاهات الميل إلى الانحسار النسبي، كما حدث في صناعة تشكيل المعادن (الذهب والفضة) وقصر وظيفتها على كتابة الأحرف والأسماء. ومن ناحية أخرى ساهمت سياسة الانفتاح الاقتصادي المطبقة منذ السبعينيات من القرن الماضي واتفاقية الجات بالتأثير السلبي على الأسواق السياحية من حيث إنها سمحت لكثير من المنتجات المصنعة خارج مصر وبمواد خام أقل جودة وأرخص ثمنًا (البلاستيك، والفبر) أن تغزو وتزاحم سلعنا ومنتجاتنا البيئية المحلية اليدوية بأسعار أقل؛ مما أدى إلى سحب الأضواء من المنتجات البيئية.

اتسم العمل في مجال السياحة عامة والأسواق السياحية خاصة بدخول كثير من الفئات الأخرى من الشعب، سواء كانوا متخصصين أو غير متخصصين في المجال السياحي. وطبقًا لأقوال أحد الإخباريين "أصبحت السياحة مهنة من لا مهنة له".

بمعنى أكثر توضيحًا أصبح السوق السياحي متسعًا لجميع الفئات، سواء من أهالي أسوان، أو من المهاجرين من المحافظات الأخرى؛ نظرًا لما اتسم به هذا النشاط الاقتصادي من عائد مرتفع عن غيره من الأنشطة الأخرى الاقتصادية، فتسبب ذلك في حدوث آثار سلبية على النشاط السياحي بصفة عامة وعلى سير العمل في الأسواق السياحية بصفة خاصة. ومن هذه الآثار نذكر: ظهور فئة من المتطفلين على هذا النشاط، فنذكر على سبيل المثال وليس الحصر، وانتشار ظاهرة سرقة الزبائن من المحلات التجارية الكبيرة والقديمة في السوق السياحي من خلال محاولة تحليق الفئة الطفيلية على السائحين وإجبارهم على الشراء منهم، من خلال عرضهم للسلع السياحية على عربات الخضراوات، مجولين بها في طرقات السوق، وظهور فئة من الأطفال المتسربين من المدارس من أعمار (٦ : ١٥) عامًا، يقومون بالعمل بالسوق السياحي بنظام الباعة الجائلين، ويقومون بالتعامل مع السائحين الأجانب بأسلوب "الفهلوة" والمغالطة في ثمن أسعار السلعة بادعاء أنهم لم يأخذوا ثمن السلعة، في حين يكونون قد أخذوه من السائح من قبل، ولكن تحت حجة أن الطفل سيقوم بفك العملة، يعود مرة أخرى، ويطالب بثمن السلعة من السائح.

ومما لا شك فيه أن هذه السلوكيات غير الأخلاقية التي أخذت تظهر على سطح الأحداث بالأسواق السياحية كفيلة بأن تسيء إلى سمعة التاجر والتجارة والمهنة، ومن ثم سينعكس ذلك بالسلب على النشاط السياحي للأسواق السياحية وسمعة بلدنا.

أهم النتائج

- تشكل الأسواق السياحية موضوع دراستنا منطقة ثقافية متميزة بوجود أكثر من ثقافة فرعية، هي ثقافة البدو (قبائل العبابدة البشارية) وثقافة النوبيين (قرى التهجير والقرى المحيطة بمدينة أسوان) وثقافة الأسوانيين والأسر المهاجرة من محافظات مصر.
- وتجسد هذه المنطقة صورة للتفاعل والتكيف الثقافي في اعتماد كل جماعة سلالية ثقافية منهم على أخرى؛ بغية دعم السوق السياحي المركزي بمدينة أسوان بما يلزمه من سلع ومنتجات بيئية.

• يشكل السوق السياحي نسقًا ثقافيًا من حيث إنه يعكس لنا علاقـــات التكافــل والاعتماد الوظيفي المتبادل فيما بين الأسواق الفرعية بعضهم ببعض، من خلال علاقات التكافل التجاري والتكيف الثقافي.

• كشفت نتائج الدراسة الميدانية عن تشابه الجماعات السكانية المتباينة ســلاليًا وثقافيًا في الأسواق السياحية في الاعتقاد ببعض الأشياء والأفعال السحرية، التي تجلب وتوسع الرزق وتمنع الحسد.

• تشير النتائج إلى حدوث تغيرات ملموسة في بعض الأسواق السياحية. فعلى سبيل المثال هناك تغيرات تمثلت في اندثار بعض الأسواق، مثل سوق تصـــنيع المنتجات الجلدية؛ بسبب موت أرباب الحرف، والتدخل التكنولوجي الحديث في الصناعة الجلدية (الأحذية، والحقائب، والمحافظ، والأحزمة)، وكـــذلك توقفــت صناعة تشكيل المعادن (الذهب والفضة)؛ بسبب التدخل التكنولوجي الحديث في هذه الصناعة أيضًا؛ مما أدى إلى اقتصارها وقت إجراء الدراسة علـــى كتابــة الحروف والأسماء وعلى الفضة فقط.

• هناك تراجع نسبي في الوظائف الإنتاجية لبعض الأسواق، مثل سوق حياكة الملابس القطنية والذي اقتصر وقت إجراء الدراسة علـــى حياكـــة الجلابيـــب الرجالي فقط مقابل ازدهار الوظيفة التجارية، أي اقتصر على عرض الملابــس الجاهزة التصنيع التي يتم إنتاجها خارج السوق السياحي.

• احتكار بعض الجماعات السكانية بالسوق السياحي لإنتاج سلعة واحدة تتولى تصنيعها وتسويقها إلى جميع تجار التجزئة بالسوق الســياحي. مثـــل صـــناعة الأواني الألبستر والعطور.

• يتسم رواد السوق السياحي بالتنوع الثقافي، سواء على مستوى منتجي السلع، فهناك جماعات البدو – النوبيون – الأسوانيون، أو المشترين: يتضمن السائحين الأجانب من دول أوربية وآسيوية مختلفة (سياحة خارجية)، والزائرين (السياحة الداخلية)، والسكان المقيمين في مدينة أسوان.

• أو تجار الجملة والتجزئة: يجمع السوق بين التجار الأسوانيين، ســـواء مـــن يعمل في تجارة الجملة أو التجزئة.

• أو المهاجرين: وهم عمالة حرفية متخصصة – تجـــارة التجزئـــة – باعـــة جائلون يفتقدون للقواعد المنظمة للعلاقات بين العاملين بالسوق الســـياحي مـــن حيث طبيعة العلاقة بين المستهلك والسائح الأجنبي، تأخذ في جميـــع الأحـــوال طابع العرض للسلع وللسعر، مع مراعاة قواعد الآداب والاحترام للطرف الآخر (السائح)، ومراعاة علاقته بزميله التاجر الذي يعرض لنفس السلعة.

• احترام مبدأ تثبيت السعر للسلعة؛ حفاظًا على مستوى الأسعار الخاصة بالسلع السياحية، دون المساس بنسبة الربح المعقول للتجارة والتاجر.

- سرعة الانتهاء من طريقي أسوان ـ البحر الأحمر، وأسوان - حلفا، والتركيز على السياحة الإفريقية وإعطاؤها الاهتمام اللازم؛ لأنها تنعش السوق السياحي بمدينة أسوان.
- الاهتمام بنظافة الأسواق السياحية بمدينة أسوان، والسعي إلى تغطيتها بستائر تغلق نهارًا؛ لحماية الباعة والزوار من حرارة الشمس، وتفتح مساءً بشكل جمالي متطور، الأمر الذي يؤدي إلى إطالة مدة الزيارة، ومن ثم ينعكس على إنعاش الحركة الشرائية للسائحين بالأسواق طوال اليوم.
- القضاء على ظاهرة مرافقة بعض الصبية المتسربين من المدارس للسائحين أثناء تجوالهم بالأسواق السياحية؛ للفرجة وللشراء، بحجة أنهم يبيعون لهم بضائع وسلعًا تذكارية. بل إن أسلوب هذه الفئة من الصبية يتسبب في إزعاج السائحين؛ بسبب ما يصدر منهم من سلوكيات منافية لقواعد الذوق والأخلاق، نذكر منها على سبيل المثال الإلحاح في البيع للسائح، حتى لو لم يكن يرغب في الشراء، وأحيانًا يأخذ البيع طابع التسول والمغالطة؛ لدفع ثمن السلعة أكثر من مرة؛ مما يسيء للمجتمع المحلي بمدينة أسوان بصفة خاصة والمجتمع الأكبر مصر بصفة عامة.
- نناشد المسئولين في محافظة أسوان والعاملين في شرطة السياحة بمحاولة التصدي لظاهرة التسول التي تتسبب في مضايقة السائحين الأجانب، فضلاً عن أنها تعكس صورة سيئة عن بلدنا في نظر الآخر (السائح). والأدهى والأمرُ أن هذه الظاهرة لها أصحاب محترفون يعرفهم رجال الأمن حق المعرفة، حتى إنهم ينادونهم بأسمائهم! ومع ذلك ما زالت هذه الظاهرة مستمرة، فإلى متى هذا التسيب؟!
- الاهتمام بالتوعية السياحية لتلاميذ المدارس، خصوصًا للمحافظات التي بها نشاط سياحي، مثلك أسوان، الغردقة، القاهرة، الإسكندرية. وكذلك التوعية السياحية لجميع تلاميذ المدارس على مستوى ج.م.ع، ذلك في شكل اعتماد مقرر دراسي من قبل وزارة التربية والتعليم بالتعاون مع وزارة السياحة؛ لكي يُدرَّس في جميع مدارسنا.

* * *

المراجع

١-صلاح الدين عبد الوهاب: السياحة الداخلية لتعريفها وأنماطها، مجلة البحوث، وزارة السياحة، العدد الرابع، القاهرة، أكتوبر ١٩٨٦، ص١٢.

٢-صبرى عبد السميع: نظرية السياحة، دار الثقافة، القاهرة ١٩٩٦، جـ٤، ص٦ : ١٠

٣-عبدالعزيز صالح: حضارة مصر القديمة وآثارها، القاهرة ١٩٦٢، جـ١، ص١٩: ٢٩.

٤-نبيل الروبى: نظرية السياحة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨ ، ص ١٦ .
٥-محمود محمد الحويرى: أسوان في العصور الوسطى، رسام ماجستير جامعة القاهرة، ١٩٧٢، ص ٢٠٩.
٦-سليمان السيد سليمان: الأسواق الريفية في محافظة الشرقية، دراسة جغرافية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية البنات، جامعة عين شمس، ١٩٨٣
7- Bohannan, Paul , Social Anthropology, Halt, Pineh art and Winston, London, 1969.
8- Judith, Maria Buecher, Urban Anthropology and studies of cultural systems and world Economic development Volume 25, Number 3 Fall 1995
٩-نجوى عبد الحميد سعد الله: دراسة مقارنة لأنماط التنشئة الاجتماعية في مجتمع محلى بدوى ومجتمع محلى ريفي في مصر، رسالة دكتوراة غير منشورة، كلية البنات، ١٩٨٦.
١٠- ديفد درس: مجالات الأنثروبولوجيا ـ مختارات من الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية، ترجمة السيد حامد وعلية حسين، ١٩٨٥، ص ٨.
11- EgGan, Fred, social Anthropology, Methods and Results Chicago University press, 1988, pp, 458 -505.
12- Mourice Bloch, Marxist Analysis and social Anthropology A.S.A studies General Editor Edwin, Ardener, Tovistock, publication London and, New York, 1994.
١٣- مجدي حجازي، وشادية قناوي: التنمية ومشكلات التخلف في المجتمع المصري، القاهرة ١٩٨٨، ١١٦ - ١٢٣.
١٤- نجوى عبدالحميد: مرجع سابق، ص ١٦٠.
١٥- محمد الجوهري وعبدالله الخريجي: طرق البحث الاجتماعي، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٠.
16- Nelson, H. H. Graburn: **International sociology**, Volume 16, November 2, June, 2001, p. 147.
17- The New Encyclopedia Britannic, Volume x.15 **The edition Helen Heringway Benton**, London, 1979, p 67.
١٨- أبو بكر الحميدى: إدارة الفنادق، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٩، ص ٢٩ - ٨٥.
19- Dean Mclannel, **Tourism in Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems, and Norld Economic development**, Volume, 25, Numbr,3 Fall , 1996.
20- Crick, M., The Anthropologist as tourist: Antdent Ityn question, in MF, Lanfart, Jalcock and E.Brunen, eds, nternational tourism, Identity and change, pp. 205-33. London sage.
21- Dougles pearce: **The travel industry**, 2nd, Nen, No, strand Rein hold, N. Y., 1989. I
22- Alister Matheson: **Tourism, Econmic, Physical and social Impacts,**

3rd Longman, Group, Limited, N.Y., 1994, p. 10
٢٣- محمد زكي بدوى: **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٩، ص ٢٥٧ : ٢٥٨.

24- Nelson, **op, cit**, p. 158

25- Nelson, **op, cit**, p. 107

26- The U.N. Conference International, **Travel and Tourism**, Rome, 1963

٢٧- الجهاز المركزي للتعبئة والإحصاء، **النشرة الربع سنوية للإحصاء السياحي**، أبريـل، يونيو ١٩٩٠، ص ١.

28- Nash, D.: **Tourism as a form of imperialism**, Tinsmith (ed.), Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism 2nd, edn, p.p. 33-47, University of Pennsy, Ivania press, 1988.

29- MacCannell, D.: **The Semiotics of Tourism**, special issue of Annals of Tourism of research, 1989, 6.

30- Urry. J.: **Transformations of Travel and Theory Inc.**, Rojek London Routledge, 1997.

٣١- MacCannell, op, cit, 13

32- Julia, Hamison: **International Sociology**, Volume 16, Number, 2, June 2001, p. 206.

٣٣- عبدالحليم نور الدين: **مواقع ومتاحف مصر والآثار المصرية**، القاهرة، ١٩٨٩، ١٨٣-٢٠١.

٣٤- عبدالحليم نور الدين: **مرجع سابق**، ٢٠٢ .

٣٥- عبد الناصر عبد الجليل: **التنمية السياحية بأسوان**، جامعة جنوب الوادي، كلية الآداب بأسوان، مؤتمر السودان عبر العصور(٣-٥ أبريل ٢٠٠٢)، ص ٥٤٣.

٣٦- محافظة أسوان: **مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار لعام ٢٠٠٢**، الدليل الإحصائي، ص٧٧.

٣٧-المجالس القومية المتخصصة: **السد العالي وآثاره**، القاهرة ١٩٨٠، ١٢-١٦.

٣٨- محافظة أسوان: الدليل الإحصائي، **مرجع سابق**، ص ٨٥.

٣٩- دائرة المعارف الإسلامية، **مادة أسوان**، ترجمة عبدالحميد يونس وآخـرون، جـ١، القاهرة ١٩٩٣، دار الشعب.

٤٠- سعاد ماهر: **محافظات ج ع م**. مجلة كلية الآداب جامعة القـاهرة، مايو ١٩٥٩، ص ٨١.

٤١- عطيات عبد القادر، **مرجع سابق**، ١٨٢ .

42- Birkat J. And Edlik S.: **Tourism Past**, Present and future, Press limited, 1999, 20.23

٤٨- شاكر مصطفى، **قاموس الأنثروبولوجيا**، جامعة الكويت، ١٩٨١، جـ١، ص ٦٠.

٤٩- إبراهيم نصحى، **تاريخ مصر في عهد البطالمة**، جـ٢، الأنجلو المصـرية ، القـاهرة ١٩٨٠ ، ص ٣٧٠-٣٧٥.

٥٠- ياقوت الحموى شهاب الدين أبو عبدالله الرومي: **معجم البلـدان**، جـ١، القـاهرة ١٩٠٦، ص ٢٤١.

٥١- المقديسي أبو عبد الله محمد أحمد البشاري: **أحسن التقاسيم في معرفة الأقـاليم**، لنـدن

١٩٠٦، ص ١٢٨ - ١٣٠ (٣٣٨ هـ - ٩٩٧ م)
٥١- سعاد ماهر: **مدينة أسوان وآثارها الإسلامية**، القاهرة ١٩٧٢، ص ٣٨.
٥٣- ابن ميسر محمد بن علي، **تاريخ مصر**، القاهرة ١٩٠٩، ص ٢٤، ٢٧.
٥٤- المقريزى تقي الدين أحمد بن على: **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، حزيران، بولاق - ١٢٧٠هـ.
٥٥- سعيد عبدالفتاح عاشور: **المجتمع المصري في عصر المماليك**، القاهرة ١٩٦٣، ص ص ٥١ - ٥٧.
٥٦- المقريزى، مرجع سابق، جـ١، ص ٣١٩.
٥٧- على باشا مبارك: **الخطط الجديدة لمصر ومدنها وبلادها القديمة الشهيرة**. جـ٨، ١٩٦٦.
٥٨- سعاد ماهر: مرجع سابق، ص ١٧ ، ١٩.
٥٩- على باشا مبارك: مرجع سابق، ص ٦٨.
٦٠- التعداد الإحصائي، مرجع سابق، ٢٠٠٢، ص١٣٥.
61- Berry, C.S: **Traditional Exchange and Modern Market's Prentice**, Hall, N.J. 1985, pp.18 -20
٦٢- عبدالفتاح وهبه، **نشأة مصر والعالم القديم**، الإسكندرية، ١٩٧٥، ص ١٩٣.
٦٣- سعاد ماهر: مرجع سابق، ٨٠ - ٨٥.
٦٤- نعوم شقير: **تاريخ السودان والقديم والحديث وجغرافيته**، القاهرة ١٩٥٣.
٦٥- محمد عوض محمد: **السودان الشمالي سكانه وقبائله**، القاهرة ١٩٥١ ص ٣٢٠.
٦٦- نعوم شقير: مرجع سابق، ١٦٠.
٦٧- نعوم شقير: مرجع سابق، ١٦٧.
٦٨- أحمد أبوزيد: **البناء الاجتماعي مدخل لدراسة المجتمع**، جزءان من دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، الإسكندرية ١٩٦٧، ص ٢٤١.
٦٩- السيد حامد: **الأسواق التقليدية كوسيلة للاتصال**، عالم الفكر، المجلد الثامن عشر، الدور الأول، أبريل، مايو ـ يونيه، ١٩٨٧.
٧٠- الإدفاوي، كمال أبوالفضل جعفر بن على الإدفاوي الشافعي: **الطالع السعيد الجامع لأسماء نجباء الصعيد**، تحقيق سعد محمد حسن، مراجعة طه الجابرى، القاهرة ١٩٦٦، ص ٥٢٢.
٧١- سعد الخادم: **الصناعات الشعبية في مصر**، القاهرة ١٩٥٧، ٣٥ ، ٤٥.
٧٢- على باشا مبارك، مرجع سابق، جـ٨، ص ٦٥.
٧٣- المقريزى، مرجع سابق، جـ١، ص ٣١٩.
٧٤- عطيات عبد القادر: مرجع سابق، ١١٥.
٧٥- القلقشندى أبو العباس أحمد بن على: **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، جـ١ القاهرة، دار الكتب المصرية ١٩١٣، ص ٣٤٧.
76- Franz Boas: **General Anthropology**, Macmillan, co, New York, 1969, pp. 616, 617
٧٧- محمد الجوهرى: **الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية**، الجزء الثاني من دليل العمل الميداني الجامعي التراث الشعبي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية - ١٩٩٢، ٥٤، ٥٦.
78- Gearg, Stauth Gamaliyga: **Informal Economy and Social Life in Popular**, Quarter of Cairo in Hopkins, Nicholass, 1984, p. 88.

الفصل الخامس

ملامح الصفوة الجديدة والتطور التاريخى للوظيفة الاجتماعية لأحد أنديتهم(*)

دراسة حالة لنادى الصيد المصرى بالدقى

أولاً: مقدمة

شهد المجتمع المصرى تحولاً حاسماً مع بداية ثورة يوليو ١٩٥٢، واستمر حتى مطلع الستينيات. وشمل هذا التحول كل جوانب الحياة فى مصر تقريباً، وتكون جيل جديد نما وعيه متلازماً مع مطلع هذه الحقبة، وهذا الجيل ابن الثورة لم يكن أبداً مجرد شاهد على الأحداث وإنما كان فى الحقيقة هو الموضوع الأساسى لتلك الأحداث، فلقد شكلت الثورة وعيه وتفكيره وأعطته أفضل ثمارها. (أسامة حرب، ٢٠٠٠، ص١٢)

وبُدئ فى هذه الحقبة تدعيم مبدأ الإنجاز كأساس للحكم على الأفراد، وتقييمهم بدلاً من مبدأ الانتماء الأسرى أو العائلى، واتسعت فرص التعليم أمام شرائح عريضة من أبناء الجماعات والفئات الأقل نفوذاً، وحدثت فى الحراك الاجتماعى طفرة وتكونت صفوة جديدة كطبقة وسطى جديدة لم يكن لها وجود فى الماضى ذات تغيرات وملامح جديدة، تقوم كفاءة أعضائها على ذخيرة من العلم الحديث والدراية الواسعة بأساليب الإدارة والحكم العصرى والعسكرية الأكاديمية. وأتيحت لهذه الصفوة ولأفرادها العديد من فرص التعليم أو التدريب فى الخارج أو على يد خبراء أو مستشارين أجانب داخل الوطن وبات أبناء تلك الصفوة الجديدة أصحاب الاتجاهات التقدمية فى التفكير ودعاة التقدم والتحديث بصفة عامة. (محمد الجوهرى، ١٩٨٥، ص٢٥٦)

ثم جاءت حقبة السبعينيات فأسرعت بمعدلات الحراك الاجتماعى هذا علاوة على إعادة بعض الامتيازات المفقودة للأرستقراطية الزراعية والرأسمالية الكبيرة القديمة وإطلاق حرياتها فى ممارستها الاستغلال الزراعى الكثيف وطرق أبواب الاستثمار الجديدة، وبات معدل الحراك الاجتماعى فى السبعينيات والثمانينيات أكبر بكثير من معدلاته فى الخمسينيات والستينيات، وهذه حقيقة

(*) كتبت هذا الفصل الدكتورة هدى الشناوى.

ليس مجال دراستنا توثيقها بالأرقام، ولكنها ذات دلائل وشواهد عديدة تستند على انطباعات قوية. هذا علاوة على استمرار بعض آليات الحراك الاجتماعي في الخمسينيات والستينيات بقوة خلال السبعينيات والثمانينيات كالتعليم مثلاً. ولم تستطع أية حكومة كانت اشتراكية أو انفتاحية وأياً كانت فلسفتها الاقتصادية والاجتماعية أن تقف في وجه هذه الآلية، واتسمت حقبتا السبعينيات والثمانينيات بالتوسع غير المسبوق في التعليم الجامعي- وعلى الأخص في الأقاليم- متمثلاً في إنشاء العديد من الجامعات الإقليمية، هذا علاوة على تنامي حجم الصفوة العسكرية(*). وباتت المؤسسة العسكرية قناة هامة من قنوات الصعود الاجتماعي، هذا ونمت خلال نفس الحقبتين الصفوة الخاصة بالعمل في شركات وبنوك الاستثمار وشركات البترول الأجنبية وبنوك الانفتاح والعاملون في قطاع التصدير والاستيراد وفي مجال البحوث مع المكاتب الاستثمارية الأجنبية والهيئات الدولية، هذا علاوة علي عوامل أخرى أساسية كالهجرة إلى الدول النفطية وارتفاع معدل التضخم(**).

لقد قدمت الهجرة النفطية منفذاً للصعود الاجتماعي أمام فئات واسعة من الشعب المصري لم يكن أمامها غيره وخاصة أصحاب الحظ الوفير من التعليم، وهذا أدى بدوره إلى ارتفاع مستوى الدخل الناتج عن الهجرة والاحتكاك بأنماط استهلاكية جديدة وغير مألوفة للمصريين الذين لم يكن لهم حظ الهجرة (جلال أمين، ١٩٩٩، ص٢٩). هذا علاوة على ظهور مجموعة من الأولويات الخاصة بالتميز والوجاهة الاجتماعية عن طريق الالتحاق ببعض النوادي الاجتماعية مثل نادي الصيد، الذي ظلت عضويته منذ إنشائه ١٩٣٩ وحتى قيام الثورة تعبر عن

(*) تتبلور طبقة ضباط الجيش في البلدان النامية كقوة اجتماعية متمايزة وكمؤسسة يكون لها وزن خاص وتأثير خطير في المسائل القومية، وميل إلى تدعيم بعض المواقف الطبقية ومدى انفعالها بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للوطن ككل، وتحولها إلى طرف في لعبة السياسة، وبالتالي بات لها مصالح معينة. انظر: محمد الجوهري، علم الاجتماع وقضايا التنمية في دول العالم الثالث، دار المعارف(مصر)، ط٤، ١٩٨٥، ص٢٧٣.

(**) إن الانقلاب الاجتماعي الكبير الناتج عن الهجرة لم يحدث إلا في أعقاب ١٩٧٤، فلقد ظلت الهجرة حتى ١٩٧٤ محدودة النطاق، ثم تزايدت واتسعت وباتت منفذاً للصعود الاجتماعي وأملاً ومطمحاً لاقتناء رموز جديدة للتميز الاجتماعي ترفع المهاجر درجات فوق أقرانه الذين لم تتيح لهم نفس الفرصة، فالتميز والصعود لا ينتجان فقط من القدرة على الحصول على سلع أغلى ثمناً بل والانخراط في تنظيمات اجتماعية كمثال للوجاهة الاجتماعية، والولوج الفعلي والشكلي لطبقية برجوازية جديدة. انظر: جلال أمين، ماذا حدث للمصريين، تطور المجتمع المصري في نصف قرن ١٩٤٥-١٩٩٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩، ص٢٩.

المستوى الاجتماعى المتميز فى ذلك الوقت.

وفى الفترة اللاحقة للثورة ظل نادى الصيد المصرى وحتى عام ١٩٧٠ بمنأى عن الزحف البشرى الذى غزا معظم أندية مصر. وبداية من ١٩٧٠ اختلف هذا النهج حيث جرى التوسع فى قبول العضوية الجديدة متجاوزاً أى معدلات سابقة بكثير وكان هذا مرجعه للأسباب التالية: (أ) زيادة الكثافة السكانية فى المنطقة الواقعة حول النادى وضغوط قاطنيها للانضمام للعضوية. (ب) تزايد ونمو الحراك الاجتماعى وظهور صفوات عديدة جديدة للأسباب التى عرضنا لها آنفاً ورغبتها فى الانضمام لعضويته كنوع من أنواع الوجاهة الاجتماعية. (ج) الحاجة الملحة من قبل إدارة النادى لما يقارب مليون من الجنيهات لتنفيذ الهياكل الخرسانية لكل من المبنى الاجتماعى الجديد بالدقى وبورسعيد، هذا علاوة على مناهزة الاستثمارات المطلوبة - خلال الفترة من ١٩٨١-١٩٨٨ - نحو ١٢ مليوناً من الجنيهات لإقامة توسعات عديدة وهامة داخل النادى كإقامة حمام السباحة الجديد وحديقة العائلات وملاعب الاسكواش وصالتى الجمنزيوم وتنس الطاولة ورياضة السيدات وتطوير ميادين الرماية بالخرطوش وتحديث ميادين الرماية بالرصاص وتوسيع قاعدة كافة الملاعب الرياضية وغيرها، بينما موارد النادى غير قادرة على مواجهة هذه الالتزامات. فكان حتمياً إعتماد النادى على رسوم طائلة لم يجد من سبيل أمامه سوى التوسع فى فتح باب العضوية كمصدر للتمويل(*). (أحمد طلعت عزيز، ١٩٨٨، ص٨٠-٨١)

هذا والجدير بالذكر اقتران العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين بارتفاع معدلات التضخم، الذى أفادت منه فئات عديدة كملاك العقارات المبنية الجديدة وأراضى البناء والمقاولون وأصحاب الملكيات الزراعية، الكبيرة والمتوسطة الذين يزرعون محاصيل غير تقليدية، وأرباب الصناعة والمشتغلون بتجارة الجملة وتجارة التصدير والاستيراد وكبار المهنيين المشتغلين لحسابهم الذين استطاعوا جميعاً رفع دخولهم أو هوامش أرباحهم أو قيمة أصولهم بما يفوق معدل التضخم (جلال أمين، ١٩٩٩، ص٣٨-٣٩). خلاصة القول تضافرت عوامل عديدة طوال نصف القرن الماضى للعمل على صعود طبقات وشرائح اجتماعية، ارتفع مستوى دخلها إلى الحد الذى يسمح لها بمنافسة الطبقات العليا التقليدية فى نمط معيشتها والأخذ بنفس أسباب الوجاهة والتميز

(*) ويصور البيان التالى (من واقع سجلات عضوية النادى)، حجم العضوية فى ١٩٨٨/٦/٣٠: المدنيون ١٢,٨١٢، العسكريون ٢٢٣٥، السيدات ٤٠٩، الأجانب ٣٠٩، أعضاء بورسعيد ٥٠٣.

الاجتماعيين، واتجهت الأنظار لتحقيق ذلك عن طريق الانضمام لعضوية نادى الصيد المصرى. هذه الواجهة الحقيقية جعلته محط أنظار طبقة الصفوة الجديدة بكل إمكانياتها العلمية والمعرفية والإبداعية والسلطوية فزادت عضوية هذا النادى إلى أكثر من ٤٠٠٠٠ من الأعضاء العاملين، حسب آخر بيان حصلت عليه الباحثة فى ٢٠٠٤/٣/٢٣.

ثانياً: أهداف البحث

(١) إلقاء الضوء على النشأة التأسيسية لنادى الصيد المصرى كنادٍ للصفوة التقليدية منذ ١٩٣٩، والطابع الملكى الخاص الذى بدأ به والوظيفة الأساسية له آنذاك والتى تمثلت فى إشباع هواية الصيد والرماية لأعضائه من طبقة النبلاء.

(٢) رصد لمسيرة النادى والتطور التاريخى للوظيفة الاجتماعية المتنامية، كواقع طبيعى ومتكامل مع منظومة التحولات المرحلية التى مر بها المجتمع المصرى ككل.

(٣) التنامى والتنوع والاختلاف فى وظيفة النادى الاجتماعية والرياضية والتغير فى بعض ملامح جماعات الصفوة المكونة لعضويته.

ثالثاً: الإطار النظرى والمنهجى للدراسة

أ- الإطار النظرى: المفاهيم: سوف تعرض الباحثة لمفهومى الصفوة والطبقة نظراً لارتباطهما الواقعى بحيث يصعب فصلهما.

١- الصفوة: الصفوة عند "رايت ميلز" كما جاءت فى موسوعة علم الاجتماع لجوردون مارشال هى صفوة تتكون من قادة مجالات الفكر والحكومة والقوات المسلحة، وهى جماعات تربط بينها الأصول الاجتماعية المشتركة لهؤلاء القادة (جوردون مارشال، مج٢، ٢٠٠٢، ص ص ٨٧٤-٨٧٦).

وترى موسوعة علم الإنسان لشارلوت سيمور-سميث أن جماعات الصفوة عبارة عن مجموعة من الأشخاص المتميزين أو أصحاب السلطة وتوجد هذه الجماعات فى العديد من السياقات الاجتماعية المختلفة. وللصفوة مزاياها الوظيفية التى يفترض أنها تحققها للمجتمع ككل فى سياق بنائى طبقى معين أو نظام سياسى معين. (شارلوت سيمور-سميث، ١٩٩٨، ص ص ٣٢٣-٣٢٤)

ويصف محمد الجوهرى جماعات الصفوة بأصحاب مواقع السلطة والتأثير غير العادى فى جميع مجالات الحياة الاجتماعية، بمقدار ما تتيح لهم مواقعهم هذا التأثير وهو تأثير حاسم من خلال تقويضها أو تشجيعها أو توجيهها وجهة

معينة، ومن هذا يتضح أننا نستخدم هذا المفهوم دون أن نضمنه حكماً قيمياً معيناً على نوعية هؤلاء الناس أو عن مستواهم الفكرى أو خصائصهم الروحية أو الأخلاقية. (محمد الجوهرى، ١٩٨٥، ص٢٤٩)

ويذكر أحمد زايد أن مفهوم الصفوة يشير إلى العنصر المختار أو المتفوق داخل ثقافة ما، ويشير المفهوم أيضاً فى العلوم الاجتماعية إلى علو المكانة أو السمو Eminance، ومن هنا بات المدلول العام للكلمة يشير إلى جماعة من الناس تشغل مكاناً مرموقاً فى المجتمع، ويعمل أعضاؤها بالسياسة وأمور الحكم أو مجالات أخرى غير سياسية ولكنها مجالات مرموقة كالأنشطة الاقتصادية ذات الدخل المرتفع والسينما... إلخ، أى أن الصفوة تضم أولئك الذين يتفوقون على غيرهم فى مجالات النشاط المختلفة. (أحمد زايد، ٢٠٠١، ص٧٠ وما بعدها)

٢- الطبقة: تميل دراسات علم الاجتماع للطبقة إلى اقتفاء أثر Weber فتهتم اهتماماً كبيراً بالقوة والمكانة بالإضافة إلى الوضع الاقتصادى باعتبارها محددات للطبقة الاجتماعية. (شارلوت سيمور-سميث، ١٩٩٨، ص٤٨٦)

وفى محاولة للتوفيق بين مفهومى الصفوة والطبقة نجد "ميلباند" يقرر أن الطبقة الاقتصادية ليست متجانسة من الداخل وإنما تضم شرائح عديدة لها أنشطة مختلفة ولكن لها مصالح مشتركة، فالمصالح المشتركة هى التى تجعل منها طبقة(*)، أما طبيعة الأنشطة ومجال الاهتمام فهو الذى يحولها من الداخل إلى صفوات، فالجماعة التى تشرف بشكل مباشر على أجهزة الدولة أطلق عليها ميلباند "صفوة الدولة" State Elite، وهى تتكون من الفئات صاحبة القوة فى مؤسسات الدولة المختلفة، ولقد عدد ميلباند مؤسسات الدولة على النحو التالى: الحكومة، الإدارة، الجيش، البوليس، المؤسسات القضائية، الحكومات المحلية، الهيئات البرلمانية، وفى كل مؤسسة من هذه المؤسسات أفراد لهم القوة المطلقة فى الهيمنة على المؤسسة التى يسيطرون عليها، ومجموعهم فى مؤسسات الدولة المختلفة يشكل صفوة الدولة. (أحمد زايد، ٢٠٠١، ص ص ١٠٢-١٠٣)

٣- التعريف الإجرائى للصفوة/ الطبقة: تبنت الباحثة تعريف "ميلباند" عن الصفوات والطبقة، لذا تتحدد عينة دراستنا الميدانية من الأعضاء المكونين لعضوية نادى الصيد المصرى كطبقة اجتماعية جديدة يمتلك بعضها القوة والمكانة بالإضافة إلى الوضع الاقتصادى المرتفع، فهى شرائح مختلفة وفقاً

(*) مثال على تلك المصالح المشتركة، زواج الصفوات من بعضهم البعض، كزواج ابن عضو من أعضاء النادى ينتمى للصفوة الاقتصادية وصفوة زمرة المكانة من ابنة من الصفوة السياسية أو الـ State Elite، لمزيد من القوة Powerful وتدعيم للمكانة.

لطبيعتها كالصفوة السياسية، والاقتصادية، والعسكرية، والقضائية، والأكاديمية بالإضافة إلى العائدين من الدول النفطية ويمتلكون قوة اقتصادية مكنتهم من الوفاء بالمبالغ الباهظة التى تدفع للمشتركين الجدد، وكل هذه الشرائح تجمعها مصالح مشتركة، فالمصالح المشتركة هى التى تجعل منها طبقة يمكن أن نطلق عليها طبقة وسطى جديدة.

تساؤلات الدراسة

(١) هل نشأة نادى الصيد المصرى عام ١٩٣٩، بمرسوم ملكى لعبت دوراً فى تحديد الانتماءات الطبقية لأعضاء النادى؟ وإلى أى مدى يمكن القول أن هذا النادى فى بداياته كان يعد نادياً للصفوة؟

(٢) هل لعب الانتماء الطبقى لأعضاء النادى دوراً فى تحديد الوظيفة الأساسية التى تمثلت فى الصيد والرماية بالدرجة الأولى؟

(٣) هل التغيرات الاجتماعية التى شملت المجتمع المصرى منذ ثورة يوليو ١٩٥٢، انعكست على ملامح أعضاء النادى؟

(٤) إلى أى مدى يمكن القول أن هناك طبقة اجتماعية جديدة قد تخلقت وأصبح من متطلباتها الوجاهة الاجتماعية والتى تمثلت بالدرجة الأولى فى التكالب على الاشتراك فى النوادى الاجتماعية الراقية ومن أهمها نادى الصيد المصرى؟

(٥) هل التوسع فى قبول أعضاء جدد بالنادى وفرض اشتراكات باهظة أدى إلى التوسع فى الخدمات التى يقدمها النادى؟

(٦) هل الخدمات التى يقدمها النادى تعكس احتياجات الطبقة الجديدة المكونة لأعضاء النادى والتى يمكن أن تمثل طبقة وسطى جديدة؟

(٧) ما هى الملامح الخاصة بأعضاء نادى الصيد المصرى المكونين لعضويته وقت إجراء الدراسة الميدانية فى شتاء ٢٠٠٤ وحتى تاريخ تقديم البحث؟ وإلى أى مدى اتسعت الدائرة وابتعدت عن تلك الخاصة بالصفوة التقليدية التى بدأ بها النادى نشأته الأولى؟

(٨) إلى أى مدى يمكن القول أن أعضاء النادى يمثلون بشرائحهم المختلفة ملامح طبقة جديدة تخلقت وتميزت باحتلال مواقع مؤثرة على سلم التدرج الاجتماعى بمصر؟ حيث يمكن اعتبارهم يمثلون الصفوة الجديدة بالمجتمع؟

ب- الإطار المنهجي للدراسة

- المنهج والأدوات: تستخدم الباحثة المنهج الأنثروبولوجي بأدواته العديدة والتي تتيح التناول المتعدد الجوانب لموضوع الدراسة بالإضافة إلى التحليل التاريخي لنشأة ووظيفة التنظيم الاجتماعي الرياضي المعني بالدراسة من جانب، والتحولات المجتمعية في حقبة زادت عن النصف قرن من تاريخ المجتمع المصري، وما أفرزته هذه التحولات من ظهور صفوات جديدة ذات ملامح خاصة.

كما سيستعين البحث بمنهج دراسة الحالة، وذلك من خلال أدوات عديدة: من أهمها الملاحظة والملاحظة المشاركة والمقابلات مع إخباريين أساسيين وتحليل الأدلة الوثائقية (بما في ذلك الوثائق الشخصية) والمعلومات المستقاة من السجلات الإدارية، وتحليل مضمون الوثائق الهامة الصادرة عن المبحوثين وتحليل الوقائع التي حدثت خلال الفترة موضوع البحث. (شارلوت سيمور-سميث، ١٩٩٨، ص ص٧١٩، ٧٢٠)

وقد اعتمدت الباحثة على الملاحظة بشقيها (المشاركة، أو بدون مشاركة)، والملاحظة المشاركة هي طريقة منهجية في البحث الأنثروبولوجي، تهتم بإطالة الفترة الزمنية للدراسة، فهي تسمح للباحث بالتوصل إلى فهم كامل للمعاني الثقافية لمجتمع بحثه، والإحاطة بالبناء الاجتماعي للجماعة المبحوثة وما يسوده من علاقات وظيفية متداخلة ومتبادلة، هذا علاوة على ما تمدنا به كباحثين من عمق النظرة، والقدرة التفسيرية الفائقة. (شارلوت سيمور-سميث، ١٩٩٨، ص ص٦٤٩-٦٥٠

كذلك من أدوات هذه الدراسة، المقابلة، مع رئيس مجلس الإدارة، السيدة الوحيدة بمجلس الإدارة، أكبر أعضاء مجلس الإدارة سناً، وأصغر أعضاء مجلس الإدارة سناً، ويعد منهج دراسة الحالة أقدم الوسائل التي استخدمت لوصف وتفسير الخبرات الشخصية والثقافة الفرعية والسلوك الاجتماعي، هذا بالإضافة إلى التركيز على الموقف الكلي لموضوع ما، فهو أداة أو اتجاه جشطالتي (كلي) شمولي(*) لفهم ودراسة الأفراد والجماعات والمؤسسات والمجتمعات المحلية. (Charmann, 1941, p. 260). والمقابلة أيضاً مع:

أ-مختلف مسئولي القطاعات الرياضية، والثقافية، والخدمية، والاجتماعية،

(*) يختلف الأنثروبولوجي عن السوسيولوجي في أن مدخله للدراسة شمولي Holistic، يجمع بين الأساليب التقليدية الكيفية والأساليب الكمية من أجل العمق في فهم وتفسير البيانات. انظر: محمد الجوهري وآخرون، أسس الأنثروبولوجيا الاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠٤، ص١٥٠.

وقطاع الأمن، وقطاع العاملين بالنادى، بكل فئاتهم الوظيفية أو كعمال داخل كل قطاعات النادى.

ب-مجموعة متنوعة من أعضاء النادى الممثلين لكافة الصفوات التى أخضعناها لدراسة الحالة من خلال متغيرات عديدة، من الشباب والشابات والرجال والنساء. ومن أدوات دراسة الحالة أيضاً استعنا، ببعض الصور الفوتوغرافية القليلة، التى تبرز الأحداث الفارقة فى تاريخ النادى، ومدى ما يتميز به من خصوصية، كما ساهمت بعض الوثائق والكتب(*) والخرائط والسجلات والإحصاءات(**) الخاصة بإنجازات النادى للتعرف على التطور التاريخى لوظيفته عبر أكثر من نصف قرن.

الإجراءات المنهجية: أسس اختيار المكان

وقع اختيار الباحثة على أحد أندية الصفوة لعدة اعتبارات منهجية، وذاتية وهى:

أنشئ النادى منذ بداياته، كناد للصفوة من خلال مرسوم ملكى فى نهاية عام ١٩٣٩ اقتصرت عضويته على فئة الصفوة فى المجتمع. وضم آنذاك ٣٢ عضواً مؤسساً من كبار الشخصيات فى مصر من أمراء ونبلاء و"باشوات" و"باكوات" ووجهاء. وتأسس أول مجلس إدارة للنادى يضم ١٥ عضواً برئاسة النبيل سليمان داوود.

قد تكون هناك أندية مشابهة كنادى الجزيرة بالزمالك، ونادى هليوبوليس بمصر الجديدة، إلا أن الباحثة وقع اختيارها على نادى الصيد المصرى بالدقى، لملاءمته لموضوع الدراسة تماماً من حيث انعكاس التحولات المجتمعية المصرية خلال نصف قرن من الزمان عليه من خلال: أ-تطور وظيفته الاجتماعية والرياضية فى صورة ما يقدمه من خدمات لأعضائه من الصفوات الجديدة. ب-تنامى وتضخم أعداد أعضائه لأسباب سبق شرحها فى مقدمة البحث. ج-تميز أعضائه بصورة واضحة كنماذج للصفوات الجديدة بكل أنواعها وتغير ملامحها فى بعض الجوانب الخاصة بثقافة الأعضاء الفرعية. هذا علاوة على أن الباحثة وأسرتها أعضاء بالنادى منذ عام ١٩٧٥، ودائمة التردد عليه

(*) أحمد طلعت عزيز، نادى الصيد المصرى "التاريخ والذكريات" اليوبيل الذهبى، (١٩٣٩-١٩٨٨)، دار الإسكندرية للطباعة والنشر، ١٩٨٨.

(**) أكد كل من بلوج Plog، وباتس Bates، أنه من السهل على الأنثروبولوجى الذى يدرس مجتمعاً ما أن يرصد بياناته الرقمية: انظر: محمد الجوهرى وآخرون، أسس الأنثروبولوجيا، سبق ذكره، القاهرة، ٢٠٠٤.

وأسرتها تنخرط فى أنشطته المختلفة وتستفيد من مرافقه وخدماته.

- **المجال الزمنى للبحث:** استغرق العمل الميدانى فترة ستة شهور منذ أول يناير ٢٠٠٤ وحتى نهاية يونيو ٢٠٠٤.

الدراسة الميدانية: تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

أ-التطور التاريخى للوظيفة الاجتماعية لنادى الصيد المصرى، وتغير وتطور الأهداف التى يسعى إليها النادى وكذا ملامح الأعضاء الاجتماعية والثقافية وكثافتهم كماً ونوعاً، وقد شملت هذه المرحلة ما يقرب من النصف قرن من ١٩٣٩ حتى ١٩٨٨(*).

ب-دراسة حالة للوظيفة الاجتماعية وتطورها، وتغير ملامح الأعضاء المكونين لعضوية نادى الصيد المصرى. وهذا فى الفترة من ١٩٨٨ وحتى ٢٠٠٣.

ج-دراسة حالة وباستخدام "المقابلة" مع العديد من الصفوات المختلفة المكونين لأعضاء النادى وبشرائحهم العمرية والنوعية، للتعرف على ملامح الصفوة الجديدة من خلالهم، ومن خلال مناقشتهم فى العديد من المتغيرات منها: نوعية التعليم، الهجرة النفطية، اللغة العربية والتغريب، وظائف الأبناء وغيرها.

أ-التطور التاريخى للوظيفة الاجتماعية لنادى الصيد المصرى وتغير وتطور الأهداف وسمات الأعضاء من ١٩٣٩-١٩٨٨

- المرحلة التأسيسية ١٩٣٩-١٩٥٢

تميز المجتمع المصرى فى أواخر عام ١٩٣٩ بوجود صفوة تقليدية، تستمد مكانتها إما بالانتساب إلى الأسرة الملكية آنذاك، أو من خلال انتسابها لطبقة النبلاء أو من خلال الملكية الزراعية الواسعة، وحصولها على الألقاب التى لا تمنح إلا للصفوة فى ذلك الوقت "كالباشوت" أو "البكوات". وهذه الصفوات التقليدية تميزت بنوعية حياة تقوم فى جانب كبير منها على إشباع الهوايات الخاصة جداً بأمثالهم كهواية الرماية بالخرطوش والرصاص وهواية صيد الطيور. لذا "برزت أواخر الثلاثينيات من هذا القرن فكرة تنادى بتكوين ناد يجمع الرماة والصيادين، ليمارسوا من خلال مقره هواية الرماية وليلتقوا فى رحابة ويستمتعوا بالأمسيات لتنظيم هذه الهواية والعمل على تطويرها وتجاذب الحديث الممتع حول البندقية والطبنجة والسنارة". (محمد طلعت عزيز، ١٩٨٨، ص٦)

(*) أحمد طلعت عزيز، نادى الصيد المصرى "التاريخ والذكريات" اليوبيل الذهبى، (١٩٣٩-١٩٨٨)، دار الإسكندرية للطباعة والنشر، ١٩٨٨، ١٦٧ صفحة من القطع المتوسط.

وبالفعل تميزت هذه المرحلة بكونها مرحلة تأسيسية، للعديد من أسس ومقومات النادى الأصيلة، ووضع اللوائح الداخلية واستقرار فروعه التى أنشئت فى ثلاث محافظات إضافة إلى فرع الخرطوم. فالصفوة التقليدية فى مصر آنذاك والتى أنشئ النادى من أجل إشباع هوايات أفرادها لم يكن وجودها مقتصراً على القاهرة فقط بل كانت تضم صفوات متشابهة ولها نفس الاهتمامات فى المنيا، وبورسعيد والإسكندرية وفى العاصمة السودانية أيضاً حيث وجود جالية مصرية كبيرة فى هذا الوقت.

وكانت أهم إنجازات هذه الفترة تتمثل فى الملكية أو الحيازة بدءاً من مقر النادى بالدقي مساحة ٥٥ فداناً، وبركة كوم أوشيم فى عام ١٩٣٩ وافتتحها الملك رسمياً فى فبراير ١٩٤٠. واشترى النادى بصدد امتلاكه لهذه البركة عشرة أفدنة عام ١٩٤٦ بموافقة مجلس الوزارة أقيم على جانب منها استراحة لمبيت الصيادين. وبركتا العباسة أ، ب حازهما النادى فى عام ١٩٤٦. أما الاستئجار فشمل بركة التل الكبير عام ١٩٣٩، وبركة سماكين الشرق من عام ١٩٤٠-١٩٤٧، كذلك بركة الصيد ببحيرتي مريوط وإدكوتم استئجارها بموافقة مجلس الوزارة لمدة تسع سنوات، وكان انتقال الأعضاء إليها بمراكب خاصة تسدد عنها الرسوم سنوياً.

أما نشاط صيد الأسماك فقد بدأ بتأجير مساحة ١٧٨ ألفاً من الأمتار المربعة عام ١٩٣٩ أو أقيم فيها أكشاك لمبيت أعضاء النادى من هواة الصيد وكذا حيازة رخص لصيد الأسماك ليلاً ونهاراً (منطقة الجميل ببورسعيد). وتوالى نشاط الصيد لأعضاء النادى لإشباع هوايتهم فى العديد من المناطق فى الإسكندرية وفى جبل عتاقة، وفى خليج السويس.

أيضاً تميزت النشاطات الرياضية فى هذه المرحلة، أنها كلها رياضات تخص الصفوة كالتنس الذى أقيم له ملعب وحيد فى أبريل ١٩٤٧. وتميزت إنجازات النادى فى هذه المرحلة بكل ما يخص الثقافة الفرعية لأعضائه من الصفوة من النبلاء والوجهاء بدءاً من تصميم شعار النادى فى عام ١٩٣٩(*)

كما تميزت تلك المرحلة بإصدارات وثائقية ومجموعة من لوحات الفن التشكيلى للرسام "نيقولا استريكالوفسكى" ولو تتبعنا ما تم بالفعل فى هذا الصدد

(*) صمم هذا الشعار مسيو "جون جورو سكوفيتش" وشارك فيه فى ذات العام فى أحد المعارض الأوروبية وفاز بالجائزة الأولى. وكان بحق معبراً فى تصميمه عن ما يخص الصفوة من هوايات، فالشعار يتمثل فى رأس ماعز جبلى "أيبكس" بين البندقية والسنارة وفى أعلاها التاج الملكى.

نجده جميعه يخص احتياجات الصفوة، وما يليق بمكانتها من كتب أو خرائط أو لوحات: "فلقد أصدر النادى فى عام ١٩٣٩ كتاب "الصيد فى غابات السودان"، وأعقب ذلك إصدار كتاب "وحى الغابة" وكتاب "الفيوم" كذلك طباعة خريطة "مناطق الصيد الملكية المصرية"، متضمنة أهم الحيوانات بكل منطقة وطرق الوصول إليها ومواقع أهم آبار المياه وكذلك المعادن الهامة، وأخيراً شراء النادى حق امتياز مجموعة من لوحات الأسماك للرسام نيقولا استريكالوفسكى، تزدان بها حاليا استراحة الرماية بالنادى". (طلعت عزيز، ١٩٨٨، ص١٩)

- المرحلة الثانية (مرحلة التوسع الرياضى) (١٩٥٢-١٩٧٧)

ولقد شهدت هذه المرحلة ظهور صفوات عديدة مع بداية الثورة، فلقد ضمت عضوية النادى أفراداً عديدين مثل قادة التنظيم السياسى بعد الثورة وأعضاء البرلمان ومديرى القطاع العام وكبار رجال الصناعة والمال وقادة الجيش والسفراء والقضاة ونواب الوزارة ووكلاء الوزارة ورؤساء تحرير الصحف وكبار المهندسين وغيرهم. وبالفعل كانت هذه الفترة الاختبار الحقيقى للأعضاء المؤسسين لنادى الصيد المصرى وظهر نجاحهم فى تحقيق التطور المنشود، وبدأ عصر خصب رياضى واجتماعى، ظهر فى حجم الإنجازات والتطوير المستمر لرياضة الصيد بشقيها (الأسماك والطيور) والرماية بقسميها (الخرطوش والرصاص). هذا بالإضافة إلى ملاعب التنس وهى رياضة الصفوة، دعمت ملاعبها وزادت، وأقيم حمام للسباحة وإثنى عشر ملعبا، وتم تحديث ميادين الرماية وإعداد النادى الإعداد المناسب لاستقبال الرماة العالميين الذين شاركوا فى بطولة العالم وبطولة أوروبا التى أقيمت على ميادين النادى فى عام ١٩٥٥، هذا علاوة على اشتراك الرماة المصريين أبناء النادى فى العديد من المباريات الدولية وتحقيقهم لانتصارات كبيرة عززت سمعة مصر فى مجالات الرماية العالمية. أما الحياة الاجتماعية بالنادى فقد استمرت منتعشة بعد أن انتقلت ساحتها من مدرسة الرماية إلى المبنى الاجتماعى الجديد بعد افتتاحه واكتساب مطاعمه لشهرة متميزة خلال هذه المرحلة.

يلاحظ الاتساع المتزايد للنشاط الاجتماعى والرياضى فى النادى فى الفترة من ١٩٥٢ وحتى ١٩٧١، وهذا طبيعى ووارد وضرورى فلقد شهدت مصر مع مطلع الخمسينيات تحولات اجتماعية واقتصادية وسياسية ووصل الكثيرون فى شتى مجالات الحياة إلى بعض المراكز المؤثرة وتبوأوا مواقع متقدمة فى الحراك الاجتماعى وظهرت بوادر تكون صفوات جديدة لها ملامحها وامتيازاتها وبالتالى ما تنشده من خدمات رياضية أو اجتماعية وهذا ما قام به نادى الصيد

المصرى، ونمت أعداد العضوية داخله كماً وتغيرت ملامحها كيفاً أو نوعاً.

- **المرحلة الثالثة: ١٩٧١-١٩٨٠ (مرحلة التوسع فى الخدمات الاجتماعية)**

تناسبت إنجازات هذه المرحلة كماً ونوعاً مع تلبية الاحتياجات الاجتماعية والخدمية لقاعدة عريضة من الأعضاء، فلقد بدأت هذه المرحلة مع نهاية الحقبة الناصرية ومطلع السبعينيات. وبدأ معها شيوع السلوك الترفى أو المظهرى، وتنبهت الصفوات الجديدة إلى نقطة أن عضوية النوادى الكبرى فى مصر تعد أحد المؤشرات الطبقية كما تعد أيضاً أحد الرموز الطبقية التى يجب أن تسعى إليها حصولاً على الوجاهة والتميز الاجتماعيين، والاندفاع بشدة إلى "محاكاة" أنماط الصفوات التقليدية وتوخى السلوك الترفى القديم فى الاهتمام بأمور الصيد والرماية وارتياد ملاعب التنس والإسكواش والجولف والراكيت وكلها أمور تمثل بالنسبة لهم فى النهاية زيادة الثقة بالنفس وبطبيعتهم الصاعدة.

ومن جانبه كان نادى الصيد المصرى ملبياً لكل هذا من جانب اضطلاعه بتقديم خدمات اجتماعية غير مسبوقة، وفتح باب العضوية لتوفير التمويل اللازم لاستكمال باقى منشآته، كل هذه التوجهات الثلاثة من قبل: الدولة وتغير وتنامى أحوال الصفوات الجديدة داخلها، ورغبة هذه الصفوات فى التميز والوجاهة الاجتماعية والولوج إلى عضوية هذا النادى لتحقيق هذا، وحاجة النادى للأموال وتنامى وتطور خدماته رياضياً واجتماعياً من جانب ثالث.

ومن ملامح التوسع فى الخدمات الاجتماعية: تشييد دار لحضانة الأطفال، إقامة حديقة للشواية تستوعب الكثيرين من الأطفال ليلاً برفقة ذويهم، وكذلك توفير كافة الخدمات التموينية، وإدخال توسعات إنشائية على منشآت النادى بمضاعفة مسطح تراس المبنى الاجتماعى، وتوسيع قاعدة النشاطات الرياضية وإضاءة ملاعبها ليلاً، بجانب توقيع عقود طويلة المدى لبركتى أكياد والعمياء.

- **المرحلة الرابعة (١٩٨١-١٩٨٨) مرحلة التجديد والتطوير الشامل**

بدأت مصر خلال هذه الفترة تحولاً فى نظامها الاقتصادى، بدأ فى تقليص دور الدولة وإعادة مكانة القطاع الخاص فى الاقتصاد، وإحلال آليات السوق محل التوجيه الإدارى للاقتصاد (أسامة الغزالى حرب، ٢٠٠٠، ص١٢٧). ومن جانب ثان بدأت خلال هذه الحقبة ظاهرة التسارع فى معدلات نظام السوق، ففى كل يوم يبتلع نظام السوق منتجاً أو خدمة جديدة لم تكن من قبل تخضع للبيع والشراء فكل ما كان مجانياً أصبح الآن يعرض بمقابل وكل ما كان يستعصى على البيع والشراء تحول إلى سلعة أو خدمة ذات ثمن معلوم (جلال أمين،

١٩٩٩، ص٢٨٨)، وهكذا تزايدت الحاجة إلى الخدمات الرياضية والاجتماعية التى يقدمها النادى.

وبالفعل شملت هذه المرحلة فى عمر النادى تجديداً وتطويراً شاملاً لمرافقه المختلفة من حدائق للعائلات، وحديقة المبنى الاجتماعى الجديد وتراسها الأرضى المتسع وإضافة مسطحات خضراء مزهرة، مع الاهتمام بطرق النادى وميادينه الرئيسية، هذا علاوة على إنشاء ٢٦ ميداناً للرماية وملعباً رياضياً جديداً، بخلاف البدء فى إنشاء مجمع لألعاب الماء بمقاييس دولية، فضلاً عن التجديد الشامل لميادين الرماية بالخرطوش وملاعب التنس والراكيت والاسكواش وتحديث ميادين الرصاص، إضافة إلى تدعيم المبانى القائمة وترميمها، واتباع سياسة تأجير مطاعم النادى كل منها على حدة كوحدة مستقلة تحقيقاً للمنافسة فى الخدمة والنوعية وتجنباً لخسائر النادى عند الإدارة الذاتية، وامتد نشاط هذه المرحلة إلى تكثيف الرحلات وامتدادها إلى فريضة الحج والعمرة.

هذا علاوة على التوسع فى الرحلات والمصايف حيث جرى تنظيم ٣١٢ رحلة وفوجاً استفاد منها ١٤٠٨٧ عضواً ومرافقاً. وشهدت هذه المرحلة، احتفالات النادى "باليوبيل الذهبى" وفيها أقيمت المباريات الودية، ووزعت الكؤوس والميداليات التذكارية وشهادات التقدير على مقررى لجان نشاطات النادى وقرر مجلس الإدارة منح المائة الأوائل من أعضاء النادى العضوية الشرفية مدى الحياة. وفى هذه الأثناء تواترت الأنباء السارة بفوز النادى بالبطولة الدولية للتايكوندو والسباحة فضلاً عن بطولة البحر المتوسط للرماية على الحمام، وفاز النادى بالبطولة الأفريقية للناشئين بهرارى، وزيمبابوى فى السباحة للناشئين.

عندما نتصدى لتأمل الإنجازات الفارقة التى حدثت على المستويين الرياضى والاجتماعى داخل نادى الصيد المصرى فى الفترة من إنشائه فى ١٩٣٩ وحتى ١٩٨٨، سنجد أنها حدثت مؤكدة على: خصوصية التطور التاريخى للتشكيلات الطبقية المكونة لأعضاء النادى من جانب. ولعمليات التنمية والتحديث داخل المجتمع المصرى ككل. ولعمليات التطوير والتميز داخل تنظيم اجتماعى رياضى بدأ من خلال الصفوة التقليدية بكل احتياجاتها القليلة والخاصة جداً واستمر متغيراً ومتطوراً فى خدماته الرياضية والاجتماعية كماً ونوعاً ليحتوى ويلبى مطالب صفوات جديدة لها تطلعاتها وطموحاتها فى ميراث طبقة صفوة تقليدية فى عضوية النادى، قاصدة أو راغبة فى الاستمتاع بكل امتيازاتها فى صورة زيادة الحاجة إلى هذه الخدمات الاجتماعية المتعددة والحديثة.

ب- دراسة حالة للوظيفة الاجتماعية للنادى فى الفترة من ١٩٨٨-٢٠٠٣

تقديم: رؤية تتبعية

ولاشك أن مصر شهدت منذ منتصف الثمانينيات تطورات اجتماعية واقتصادية عميقة، كنمو القطاع الخاص، وتبلور مؤسسات المجتمع المدنى وتنامى ولحد كبير روح العمل الجماعى والمؤسسى، هذا ناهيك عن صحوة رجال الأعمال والمستثمرين وبدأت الجماعات ذات الطابع الثقافى أو الإنسانى العام تشهد ازدهاراً غير مسبوق وعلى رأسها منظمات حقوق الإنسان وفروع منظمة العفو الدولية (أسامة الغزالى حرب، ٢٠٠٠، ص١٩٤). وهو ما سوف نلاحظه فى وظيفة النادى التى أخذت تجتذب أعداداً متزايدة من المواطنين. وهذا تم عن طريق المقابلة(*) التى تدور حول نقاط محددة لتغطية التطور المتسارع للوظيفة الاجتماعية لنادى الصيد المصرى فى تلك السنوات على مستويين: الملف الرياضى والملف الاجتماعى.

الملف الرياضى: تميز النادى منذ بداياته عام ١٩٣٩، بلعبة "الرماية"- التى كانت من هوايات جماعة الصفوة آنذاك- ومن أجلها تم تشييد هذا الصرح بكل تاريخه. وداخل النادى العريق نمت أعداد ممارسى اللعبة على مر السنين وتوارثتها الأجيال وحققوا خلال ما يقرب من ٦٥ سنة البطولات والانتصارات، وخلال مقابلة الباحثة لأحد الأساتذة بكلية الطب، وهو مقرر لجنة الرماية بالنادى قال: "بدأت الرماية مع بداية النادى عام ١٩٣٩. ونادى الصيد هو الرائد فى إدخالها إلى مصر وتدريب الرماة عليها. والممارسون للعبة قليلون ولكنهم فى تزايد لتكلفة اللعبة مادياً من حيث أسعار الخرطوش والزى الخاص بالرماة و"السماعات" المكلفة التى توضع لحماية الأذن من الخرطوش. والنادى يدعم فريق الناشئين من خلال مدرسة الناشئين وتحديداً ٩٠% من أبناء تلك المدرسة، هم أعضاء الفريق القومى المصرى(**). واللعبة تعد لعبة النفس الطويل فالناشئ

(*) هناك ثلاثة أنواع من المقابلة: مقننة وشبه مقننة وغير مقننة وهذا مرجعه إلى نمط الأسئلة التى توجه البيانات التى نحصل عليها. انظر: مصطفى خلف عبدالجواد، قراءات معاصرة فى نظرية علم الاجتماع، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠٠٢، ص ص٩٨-١٠٠.

(**) القوة قدرة اجتماعية، ويعنى ذلك أن الأفراد يتملكون القوة بوصفهم أعضاء فى المجتمع وليس كشخصيات مستقلة تمتلك القوة. لذلك يقال دائما أن القوة يجب أن ترتبط بوضع اجتماعى يشغله الفرد فى المجتمع، كما أنها تمارس داخل تنظيم أو مؤسسة ولذلك فالقوة تعتمد دائما على الموارد والإمكانيات. وهى لا تظهر بشكل جزافى، ولكنها ترتبط بما يتيحه وضع الفرد من الإمكانيات (كالذكاء، المهارة، الثروة أو السلطة). انظر: أحمد زايد، مقدمة فى علم الاجتماع السياسى، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ٢٠٠١، ص١١٢.

يدخلها ليحتاج لممارسة متصلة لمدة ٤-٥ سنوات لتحقيق نتائج معقولة ويبرمج صغيراً للأداء المتميز بصورة معينة". وهناك بجانب الرماية إتاحة الفرصة لممارسة هواية صيد البط خلال شهور ديسمبر ويناير وفبراير وحتى منتصف مارس، والنادى لا يقدم أى إعداد للرامى على صيد البط بل كل حسب اجتهاده، أى أنها مجرد هواية شخصية، وليست لعبة للاحتراف أو أن لها نسق تدريبى وكل ما يقدمه النادى للهواة من الأعضاء، البرك العديدة فى الفيوم.

كرة القدم: بالنادى مدرسة لكرة القدم، أنشئت مع بداية التسعينيات وتضم أبناء النادى الصغار من ٩ سنوات وحتى ١٤ سنة، ولقد عهدت إدارة النادى لمجموعة من نجوم كرة القدم فى مصر بالتدريب لأشبال المدرسة، وشهدت المدرسة شهرة وتقدم أشبالها فى زمن قياسى، أدى بإدارة النادى إلى النزول بسن القبول فى المدرسة إلى ٥ سنوات. ويعد الإقبال الذى تشهده مدرسة كرة القدم بنادى الصيد، اللعبة الشعبية المعروفة، تحولاً حاداً فى ملامح الصفوة الجديدة المكونة لعضوية النادى عن تلك الصفوة التقليدية والتى تهتم فى الماضى باللعبات الأرستقراطية كالصيد والرماية والتنس والسلاح وغيرها. ولا تجد الصفوة الجديدة أى ضير فى هذا التناقض أو فى اشتداد حدته، فهى صفوة جديدة لها ملامحها الخاصة بثقافتها الفرعية من جانب وبملامح العصر الذى تعيش فيه من جانب آخر، فاليوم العالم كله يهتم بهذه اللعبة وينظم لها البطولات المحلية والقارية والدولية.

ألعاب الماء: (كرة الماء، السباحة، السباحة التوقيعية): وصل عدد اللاعبين فى قطاعات ألعاب الماء إلى ٥٠٠ لاعب ولاعبة فى مختلف المراحل السنية والذى يبشر بقاعدة رياضية عريقة من أبناء النادى. هذا علاوة على حصد فرق النادى لبطولات الجمهورية وحققوا مركزاً متقدماً فى بطولة بلجيكا الدولية. ويضاف إلى هذا أيضاً اضطلاع النادى بتقديم خدمة لأعضائه الراغبين فى الحصول على رخصة دولية بالتعاون مع الاتحاد المصرى للغوص بعد تنظيم دورات تدريبية للغوص.

ولاحظت الباحثة(*) وجود مجمع للألعاب المائية داخل النادى بما يحويه من تجديدات وتوسعات لم يشهدها مجمع ألعاب الماء منذ ٥٠ سنة وواكب ذلك تجديدات فى المعدات والخلاطات والغلايات وخطوط المياه إضافة إلى حمام السباحة الخاص بالأعضاء العاملين، مما أدى بالاتحاد المصرى للسباحة إلى

(*) تستوجب الملاحظة، أن يقوم عالم الاجتماع حصرياً بدور الملاحظ لكافة مفردات بحثه، ومن الأمثلة الواقعية، ملاحظة "إلتون مايو" لشركة كهرباء هوثورن فى شيكاغو مما أدى إلى تحسين أداء إنتاجية الشركة، والجدير بالذكر أن البيانات المستقاة من الملاحظة المباشرة قد تعرض فى صورة كمية أو كيفية. انظر: محمد محى الدين، قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠، ص١٠٢.

تنظيم بطولة البراعم فيه. وأدى هذا بدوره إلى وضع بطولة ألعاب الماء التي ينظمها النادى على الخريطة الدولية فى يناير من كل عام باسم "بطولة نادى الصيد الدولية الشتوية".

وفى مقابلة مع مدير فنى السباحة بالنادى أكد قائلاً: "أدت الدقة فى التخطيط ووضع البرامج التدريبية الحديثة، إلى تمكين فريق ١٩٩٦- وهم أبطال النادى فى السباحة- من تكوين قاعدة هرمية عريضة مميزة من كثرة اشتراكهم فى بطولات دولية ومعسكرات تدريبية، ووصلوا لقمة(*) الاحتكاك باشتراكهم فى بطولتى دارمشتاد والتشيك الدوليتين".

ألعاب الماء بنادى الصيد فى أرقام(**)

فى السباحة: حصل فريق البنين ١٩٩٢ على المركز الثانى على الجمهورية، وفريق البنات ١٩٩٠ على المركز الثانى، حصل سباحا النادى يحى الصباغ وإسماعيل حسام على كأس أحسن سباحين فى بطولة بلجيكا الدولية، حقق النادى ٢٢ ميدالية متنوعة فى نفس البطولة، وحقق النادى ١٨ ميدالية فى بطولة المعمورة ٢٠٠٣، انضمام ٤ سباحين لمنتخب مصر.

السباحة التوقيعية: الحصول على بطولة اسكتلندا الدولية، والحصول على الدرع العام لبطولة الجمهورية ٢٠٠٢، ٢٠٠٣، وحققت فرق ١٠ سنوات، ١٢، ١٥ سنة المركز الأول.

كرة الماء: حصل اللاعب هشام المناشرلى على أحسن لاعب فى مصر تحت ١٥ سنة فى بطولة القاهرة الشتوية. وحصل فريق تحت ١٥ سنة على بطولة القاهرة وانضمام ثلاثة لاعبين إلى منتخب مصر لكرة الماء.

السباحة الطويلة: حصل السباح إسماعيل الصباغ على المركز الأول فى كأس أحسن لاعب ١٢ سنة، ٢٠٠٢، وحصل السباح محمد الزناتى على المركز الأول فى سباحة ١٠ كم فى بطولة الجمهورية ٢٠٠٢، وحصل كذلك على المركز الأول في بطولة التشيك الدولية ٢٠٠٣، وحصل أيضاً على المركز

(*) الشكل القانونى للتنظيم، ومن يضطلع فيه بمهمة الضبط فى الظاهر أو فى الواقع صفوة إدارية، تحتل موقعها على أساس ما تملكه من خبرة مفترضة أو مدعمة بالشهادات، انظر: جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهرى، المشروع القومى للترجمة، ٢٠٠٠.

(**) سهل أسلوب السجلات Files- على الباحثة- الحصول على البيانات الخاصة بأرقام البطولات لحفظ المادة كنسق مفهرس يحتوى على كمية بيانات غزيرة، ويسر هذا عملية عرض البيانات أو النتائج بصورة كمية.

السابع فى بطولة العالم للسباحة الطويلة بالغردقة.

تحليل الباحثة: تميزت إدارة النادى فى حقبة التسعينيات بالرغبة فى: أ-فهم مجالات من المعرفة والفعل والخبرات الدينامية فى إدارة الوظيفة الاجتماعية للنادى. ب-إعادة صياغة وتشكيل وظيفة النادى فى ضوء رؤية الإنسان العصرى المتجددة. ومن هنا اتسمت الإدارة دائماً بالميل إلى عدم الرضا عما حققوه من إنجازات والتطلع دائماً إلى المراجعة النقدية المستمرة لكل الطموحات والممكنات المستقبلية للوصول إلى المزيد من التحفيز والنجاح وتجربة أساليب فى الإدارة الحديثة، ويتم ذلك فى إطار من: أ-ممارسة دائماً الموقف التجريبى النقدى لتحقيق مستقبل جديد لدور لنادى الصيد المصرى أكثر تطوراً. ب-يتم هذا الأسلوب فى الإدارة فى إطار من حرية الرأى داخل مجلس الإدارة وهذا ما أطلق عليه علم الاجتماع "ظاهرة قلق الأمور".

تنس الطاولة: تعد هذه اللعبة من الألعاب الخاصة بطبقة الصفوة الجديدة بالنادى، وفى هذا الصدد يقول مقررها: "تكون أول فريق للنادى عام ١٩٨٠، وقوام الفريق الآن ٦٣ لاعباً ولاعبة صعد فريق الرجال للدورى الممتاز فى ٢٠٠٣ لأول مرة فى تاريخ النادى، وهذا بسبب الدعم الكبير من مجلس الإدارة وخاصة الدعم المادى، فاللعبة باهظة التكاليف، هذا وقد أحرز النادى عدداً من البطولات المختلفة سواء على مستوى المنطقة أو مستوى الجمهورية".

مدرسة تنس الطاولة: بدأت نشاطها وكان الغرض منها تعلم(*) صغار اللاعبين والبراعم أبناء أعضاء النادى فنون اللعبة، وهى تبدأ من سن ٦ سنوات ووصل عدد المشتركين، فيها الآن إلى ٥٠ لاعباً ولاعبة وهى تعتبر النواة الأساسية لفريق النادى حيث تم تصعيد المتميزين والموهوبين إلى فريق النادى مباشرة بعد اختبارهم من قبل الجهاز الفنى الذى يتابع جميع اللاعبين المشتركين بالمدرسة جيداً.

كرة السلة: تحظى اللعبة بشعبية طاغية داخل جدران النادى، وهذه الشعبية للعبة الشعبية الثانية تعد من التغيرات فى ملامح الصفوة الجديدة وانخراط أولادهم

(*) تعلم عمل ما يمثل الامتثال للأبنية الأيديولوجية المرتبطة بهذا العمل من قبيل استدماج القيم والمعايير وثقافة المكان الذى يتم داخله العمل والتنظيم الذى يؤدى فيه العمل والقدرة على التلاؤم مع علاقات القوة والسلطة فى مكان العمل واكتساب مهارات العلاقات الثانوية والامتثال للدور وتتبنى السلوك المطلوب، كالانضباط وروح الفريق والولاء لأداء أعمال معينة كالقوة، البراعة اليدوية أو الجسمية أو العقلية أو الإبداع وغيرها: موسوعة علم الاجتماع، ج١، ص٤٨٥.

وبناتهم فى لعبة، كانت فى الماضى من اللعبات الشعبية للعامة فقط. ويظهر مدى اهتمام أعضاء النادى بهذه اللعبة أن وصل عدد الراغبين فى الالتحاق بها أو بمدرسة كرة السلة ٩٠٠ لاعب ولاعبة شهرياً. ويضيف أو يؤكد ما سبق مقرر اللجنة قائلا: "السلة هى اللعبة الشعبية الأولى للبنات والثانية للبنين بعد كرة القدم، ووصل عدد فرق النادى إلى ٧١ فريقاً، والبنات أكثر حصداً للبطولات، والنادى أعطى هذه اللعبة اهتماماً كبيراً فأقام ثلاثة ملاعب جديدة بالنادى ليصل عدد الملاعب إلى خمسة...". وفى مقابلة للباحثة مع رئيس مجلس الإدارة قرر(*): "إحراز النادى لبطولة الدورى العام فى سن ١٤ سنة وبطولتى منطقتى الجيزة والقاهرة بدون أى هزيمة لموسمين ٢٠٠٢، ٢٠٠٣، وحصل فريق ١٦ سنة آنسات على المركز الأول فى بطولة الدورى العام وبطولتى القاهرة والجيزة لموسمين متتاليين أيضاً. وحصل فريق تحت ١٨ سنة على المركز الثالث على الدورى العام والفريق الأول للسيدات على المركز الرابع الموسم الماضى ٢٠٠٣. ولهذا المستوى المبهر سافر بعد موافقة مجلس الإدارة فريق ١٤، ١٦ سنة ناشئات للاشتراك فى بطولة اليونان الدولية عام ٢٠٠١، واستطاع الفريقان إحراز المركز الأول فى هذه البطولة القوية والتى ضمت ١٤ فريقاً أوروبياً، مما دعا منظمى بطولة اليونان لدعوة الفريق لبطولة إيطاليا فى الموسم التالى، وأيضاً فاز الفريقان بالمركز الأول فى إنجاز غير عادى أشاد به خبراء اللعبة".

مدرسة الجمباز: تضم المدرسة ٣٠٠ لاعب ولاعبة وقد بدأت عام ١٩٩٢ بـ٣٠ لاعباً، كما نجحت المدرسة فى تصعيد ٣٠ لاعباً ولاعبة سنوياً لكل فرق النادى. وهذه المدرسة من أكبر المدارس على مستوى العالم العربى.

ولاحظت الباحثة حرص إدارة النادى على تحقيق أقصى درجات الأمان للاعبين فى: أ- تأمين صالة النادى ضد الحريق. ب- صيانة الأجهزة مع كبرى الشركات المتخصصة. ج- تدريب العاملين لضمان أقصى درجات السلامة لأبناء النادى من صيانة الأجهزة. د- سعى الإدارة أيضاً إلى المشاركة فى البطولات العربية والأفريقية وضم المزيد من لاعبى ولاعبات النادى للمنتخب الوطنى. هذا وفى لقاء للباحثة مع أحد الخبراء الأجانب(**)، الأرمينى هارون

(*) فى تحليل دوركايم للشخصيات "الكاريزمية" أو الملهمة، مثل شخصية مارتن لوثر كينج ونابليون، يعنى أنه آمن - بنفس القدر - أن شخصية الفرد وأفكاره يمكن أن يكون لهما نفس التأثير على المجتمع، انظر: مصطفى خلف، قراءات نظرية معاصرة، سبق ذكره، ص٤١٧.

(**) تتبنى إدارة النادى فى توجهاتها إزاء ما يقدم من خدمات لأعضاء النادى من الصفوة الجديدة نفس ما أشار إليه العالم الفرنسى: جورج بلاندنيه، وهذا من تبنيهم للثقافة الأوروبية والتعليم الأوروبى، وبالتالى تستعين تلك الإدارة ببعض الأجانب المتميزين لتحقيق التفوق الرياضى فى بعض اللعبات. انظر: محمد الجوهرى، علم الاجتماع وقضايا التنمية، ص٥٤.

كارابتين خبير الجمباز الفنى بنين، والذى يعمل بين جدران النادى منذ عام ١٩٧٠ يقول: "بعد خبرة امتدت ٣٠ سنة من التدريب أؤكد أن النادى يمتلك من اللاعبين ما يفوق لاعبى روسيا أو أرمينيا لولا عدم الانتظام فى التعليم لعدم وجود سياسة رياضية وصحية وتعليمية على المستوى القومى، كما يطالب الخبير هارون كارابتين بتوحيد المدرسة الفنية للجمباز فى مصر تجنباً للتصادم ومن أجل صناعة الأبطال". أما الخبيرة الروسية إلينا لازارتيا فتؤكد نفس التوجه السابق(*)، بضرورة الترابط بين كافة النظم التربوية والتعليمية والرياضية لتأثيرها على المستوى المهارى للاعبات، وهى بدورها تعمل على زيادة فترة التدريب إلى خمس مرات أسبوعياً ورفع وحدات التدريب من ٩ إلى ١٢ وحدة تدريبية إضافة إلى إكساب اللاعبات مهارات جديدة ذات صعوبات عالية.

السلاح: أيضاً لعبة السلاح، من اللعبات التى تخص طبقة الصفوة، وهذا كما تؤكد مقررة لجنة السلاح حيث تقول: "اللعبة مكلفة للغاية بالنسبة للنادى- الذى يدعمها كثيراً- ولأولياء الأمور أيضاً، فاللاعب الواحد يتكلف أربعة آلاف جنيه ما بين "سيف" و"ماسك" و"بدلة"، والنادى لديه ٥٧ لاعباً فى الفرق و٦٥ فى المدرسة، ويستقدم النادى المدربين الأكفاء ويساعدنا على الاحتكاك العالمى وإقامة المعسكرات خارجياً كما كان فى ألمانيا عام ٢٠٠٣".

الكرة الطائرة: يبدأ مقرر لجنة الكرة الطائرة حديثه قائلاً: "بدأنا العمل فى عام ١٩٩٦ بـ٥٠ لاعباً ولاعبة والآن لدينا ١٨٠ لاعباً ولاعبة وأصبح عدد الفرق ١٠ فرق لاعبين واللاعبات، ولدينا أيضاً ثلاثة أجيال متعاقبة فى هذه اللعبة".

الجودو: بالنادى مدرسة الجودو، وتقبل اللاعبين تحت سن ٥ سنوات وفرق ١٠ و١٢، ١٤، ١٦، ١٨ سنة، إضافة إلى الدرجة الأولى ويصل عدد اللاعبين إلى ٢٠٠ لاعب، وحصل فريق النادى فى موسم ٢٠٠٢/٢٠٠٣ على الذهبية والفضية والبرونزية وحصل فريق ١٨ على المركز الثانى ولعب بثلاثة لاعبين فازوا بذهبية وفضية. وفى النادى الصالة الجديدة للجودو ذات الواجهات الزجاجية، للسماح للجمهور بمشاهدة التدريبات.

التنس: تحظى لعبة التنس داخل النادى بمكانة متميزة، فالنادى أحد أندية الصفوة وبالتالى تحظى اللعبة بعناية وشغف كبيرين من قبل مجلس الإدارة أو الأعضاء،

(*) تفترض نظرية التحديث أن التغير الاجتماعى يحدث بفعل عوامل خارجية متمثلة فى تيارات الثقافة الحديثة الوافدة من المجتمعات الغربية حيث يفترض أن هذه الثقافة تحرك جمود الثقافة التقليدية وتحولها تدريجيا إلى ثقافة حديثة، انظر: أحمد زايد، علم الاجتماع السياسى، سبق ذكره، ص ص١٦٤-١٦٥.

وإذا تجولت فى النادى ستجد "اللافتات" المعلقة فى المنطقة المحيطة بملاعب التنس ومن هذه "اللافتات"، "لافتة ١" تضم إعلانا عن بدء تلقى طلبات الاشتراك فى مسابقة بين اللاعبين لتحسين ضربات الإرسال(*)، وهى عبارة عن مسابقة يوجه فيها كل متسابق أربعين إرسالا "سيرفا" إلى اليمين من الملعب ٢٠، ٢٠ إلى اليسار من الملعب، وعلى هدف محدد، والفائز هو الذى يسدد أكبر عدد من الضربات الصحيحة وهى مسابقة الغرض منها رفع مستوى لاعب التنس بالنادى فى مهارة الإرسال الأساسية. وبالنادى ١٤ ملعبا على أحدث مستوى من الأرضيات الحديثة والتجهيزات الأخرى المختلفة، تلك التى يجد أبناء أعضاء النادى متعة فائقة فى ممارسة لعبة التنس داخلها فى أى وقت من اليوم.

ويقول مقرر لجنة التنس: " فى عام ٢٠٠٢ حصلت كل الفئات السنية من أبناء النادى تحت ١٢، ١٤، ١٦، ١٨ سنة للبنين والبنات على المركز الثالث بين كافة الأندية الأخرى ويبلغ عدد اللاعبين الآن ٣٠٠ لاعبا ولاعبة". ويستطرد مكملاً: "فى بطولة الجمهورية ٢٠٠٢ بمحافظة المنيا وبمشاركة ١٨٠ لاعباً على مستوى الجمهورية، كان للصيد ٨٧ لاعباً منهم، حصل خلالها النادى على المركز الأول فى فئة تحت ١٢ سنة، وأخرى فى المركز الثانى، وثالثة فى المركز الثالث والأول تحت ١٤ سنة".

ولاحظت الباحثة مدى الاهتمام من قبل الإدارة بهذه اللعبة فوفرت: المدربين الأكفاء، والملاعب المجهزة، والإمكانيات المادية اللازمة، لشراء الأجهزة والأدوات اللازمة للعبة.

ولاحظت الباحثة أيضاً اعتماد المدرسة التى تضم ٢٥٧ لاعباً بالإضافة إلى ١٧٦ لاعباً ينضمون إليهم صيفاً على ثلاثة ملاعب، وتهتم المدرسة بالتركيز على تعليم الصغار أساسيات اللعبة مثل كيفية الإمساك بالمضرب، والتنسيق بين اليدين وتركيز العينين على الكرة وأسلوب الحركة داخل الملعب، هذا بالإضافة إلى المرونة وسرعة البديهة، وهى مهارات متوافرة بالفعل لدى لاعب الصيد بصفة عامة.

لو تأملنا الجملة الأخيرة من الحديث السابق، ناهيك عن الجمل السابقة عليها، لوجدنا التطابق التام بين إحدى وظائف النادى وبين السمات والخصائص التى يجب أن يتمتع بها لاعب التنس الصغير من أبناء الصفوة المكونين لعضوية النادى. فأمور وخطوات وآليات وميكانيزمات تعلم لعبة التنس، حتى من وجهة

(*) يعتمد إنتاج التفاعل كعملية ذات معنى على الاستيعاب "Up Take"، المتبادل للنوايا أو المقاصد الاتصالية. انظر: محمد محى الدين، قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع، سبق ذكره، ص٢١٢.

النظر البدنية والجسمية والفسيولوجية والبيولوجية، كلها أمور لا تتوفر إلا لطفل الصفوة، فكل هذا يلزمه نسق غذائى وصحى وتربوى وأسرى ينتج من يستطيع تعلم كل هذا.

التايكوندو: أيضاً تتداخل التنشئة الصحية والبدنية والاجتماعية السليمة لأبناء الصفوة الجديدة المكونين لعضوية النادى مع ما تتطلبه هذه اللعبة من خصائص- الروح القتالية- البنيان السليم- الذكاء وسرعة البديهة. وهذا ما تؤكده كل نتائج نادى الصيد في هذه اللعبة، فداخل أروقة النادى تسمع وترى اللاعب المصرى الدولى إفريقيا وعالمياً عمرو خيرى. كما يلاحظ العدد الكبير من الأبناء والبنات الممارسين للعبة، والأبطال من مختلف الأعمار فالنادى يضم بين أعضائه: اللاعب الأول في مصر تحت ٢٠ سنة، وبطل الجمهورية ٢٠٠٣، وفريق الناشئات الفائز بالبطولة العربية والفائز بالميدالية الفضية فى البطولة الفرانكفونية والميداليتين الفضية والبرونزية فى البطولة العربية للناشئين.

الاسكواش: لعبة أخرى من لعبات الصفوة، فاللعبة برغم قصر عمرها بين لعبات النادى إلا أنها باتت لعبة البطولات، ويقول المدير الفنى للعبة: "نحن حديثو العهد بالاشتراك فى البطولات، ومع ذلك نهتم بتقديم ثلاثة لاعبين جدد خلال العام الواحد، وهو ما لا تقدر عليه أندية أخرى سبقونا فى إدخال اللعبة، ولكن الملاعب غير كافية، ومع ذلك قدم الصيد مؤخراً ١١ لاعباً إلى المنتخب الوطنى، وجميعهم حقق مراكز متقدمة فى كافة البطولات، فالنادى لديه أول الجمهورية ١٩ سنة ورابع الجمهورية فتيات ١٩ سنة أيضاً وثالث الجمهورية والأول على الجمهورية ١٣ سنة، ١٤ سنة والثالث على الجمهورية ١٥ سنة فتيات".

- الملف الاجتماعى للنادى

أ- لجان خاصة بالأنشطة الاجتماعية وشرائح معينة من الأعضاء

تقديم: لقد كانت صفوة نهاية الثمانينيات معبرة عن شريحة متميزة، فهم نتاج التحولات الاجتماعية والاقتصادية الهائلة التى ألمت بالمجتمع المصرى فى الستينيات والسبعينيات بما فى ذلك أموال النفط التى تدفقت والعمل فى المؤسسات الأجنبية والمنظمات الإقليمية والدولية فضلاً عن جهودهم المحلية للجمع بين العمل التطوعى وبين المناصب وكلها تحولات ذات دلالات إيجابية وتقدمية لاشك فيها، ظهرت فى إثراء العمل العام داخل المؤسسات الاجتماعية والرياضية. (انظر: أسامة الغزالى حرب، ٢٠٠٠، ص١٩١)

كما يضم النادى لجاناً خاصة للتصوير الفوتوغرافى، والباليه، واللجنة

الثقافية بدورها تضم أيضاً عدداً من اللجان التى تركز أنشطتها على بعض فئات بعينها من الأعضاء، مثل لجنة الرواد، ولجنة الطفولة، ولجنة المرأة.

ب- لجان خاصة بمرافق النادى وخدماته:

لجنة الاشتراكات والعضوية: وفى محاولة للتعرف على المحاذير التى تبطل العضوية أو تسقطها، التقت الباحثة مع مدير إدارة الاشتراكات والعضوية وقال: "الجريمة المخلة بالشرف تسقط العضوية، كذلك لا يجوز التنازل عن العضوية أو بيعها مهما كانت الدوافع والأسباب وعند ضياع بطاقة العضوية يدفع العضو رسم إعادة استخراج بطاقة جديدة، وكذلك عدم تسديد الاشتراك السنوى للتواجد فى مهمة قومية بالخارج يعفى من الغرامة المقررة".

ولاحظت الباحثة مدى الحرص على خصوصية العضو وسرية البيانات المدونة من خلال بيانات عضويته، وفى هذا الصدد تقول مقررة اللجنة: "البيانات الخاصة بأى عضو سرية جداً للحفاظ على الخصوصية والإطلاع عليها لا يُسمح به إلا للجهات الأمنية ووفق خطاب رسمى يتم تقديمه لإدارة النادى باعتبارها الجهة الوحيدة التى تملك السلطة فى إصدار الأوامر لقسم الاشتراكات التابع لها إدارياً".

لجنة الزكاة: بدأ نشاط تلك اللجنة فى النادى عام ١٩٩٩، وتبنت الأولوية فى الرعاية لعمال النادى ممن تقل مرتباتهم عن ١٢٠ جنيه شهرياً، وتحرص اللجنة على دعمهم مادياً فى شكل تقديم السلع التموينية والملابس من قبل الأعضاء وأحياناً تباع هذه الملابس ومن حصيلة بيعها ينفق بصور مختلفة على هؤلاء العمال، والاهتمام بتوفير الأدوية للمرضى بأمراض مزمنة، وفى رمضان من كل عام تقيم اللجنة داخل أحد الملاجئ خارج أسوار النادى حفلاً، وتستقدم اللجنة أحد المطربين للغناء لرسم البسمة على شفاههم، وتذكر إحدى عضوات لجنة الزكاة: "نظراً لحجم النشاط الإنسانى الذى تقوم به اللجنة، يقوم أعضاء من النادى بتحويل زكاة المال أو زكاة الفطر إلى لجنة الزكاة بالنادى مع ضرورة إعطاء المزكى إيصال معتمد ومختوم من الموظف المسئول الموجود دائماً بمقر اللجنة، كذلك يمكن للمزكى توجيه اللجنة الوجهة أو المصرف الذى يرى أن تصرف فيه زكاته كأن يهبها لأيتام أو مرضى أو المعاقين أو المحتاجين وهكذا...".

كذلك لاحظت الباحثة تبنى إدارة النادى تقديم بعض الخدمات سواء الخاصة بتسهيلات لدى الأطباء فى كافة التخصصات من أعضاء النادى والخاصة بالخصم من قيمة "الكشف" ما بين ١٠% إلى ٥٠% وذلك بالإعلان المستمر فوق لوحات الإعلانات فى كل ركن بالنادى موضحاً اسم الطبيب وعنوانه

وتخصصه ورقم تليفونه وقيمة الخصم المقدم(*).

كذلك تعقد الندوات الخاصة بالتوعية للأعضاء، كالندوة الخاصة بتوعيتهم بطريقة استخدام خدمة البريد الإلكتروني، والتوقيع عن طريقه بعد ما ثبت استعمال ٧٠% من الأعضاء "الفيزاكارد"، وهذه التوعية تفيد أن يتأكد كل عضو أن هذا الشخص نفسه هو الذي لديه حساب في بنك ما دون غيره. كذلك يقوم النادي باستخراج الرقم القومي، وكذلك هناك مكتب الشهر العقاري وسينما النادي.

والجدير بالذكر أنه بتزايد أعداد أعضاء النادي والتي قاربت وفق آخر إحصاء ٤٠,٠٠٠ عضواً وقد تزايدت وتنوعت الأنشطة التي تمس حياة الأعضاء وسوف نعرض بعض النماذج لهذا الخدمات التي تؤكد مواكبة النادي للزيادة الكبيرة في أعداد الأعضاء كماً ونوعاً.

الجمانيزيوم: يقدم الجمانيزيوم خدمته على مستويين: الأول: الإعداد البدني الفائق لأبطال الرياضات المختلفة، الثاني: تقديم خدمة الصحة البدنية لشباب النادي عامة.

ولقد توفر لهذا المكان المتخصصين على أعلى مستوى إيماناً بالأسس العلمية الدقيقة القائم عليها عنصر اللياقة البدنية، وأنه حجر الزاوية في بناء أي إنسان عامة والرياضي خاصة، وتتوافر في المكان أيضاً المعدات الرياضية الحديثة، ويجمع بين جنباته رواد الألعاب المختلفة مما يكسب هذا المكان سمعة وصيت كبيرين. ويشمل المكان تمرينات اللياقة البدنية للرياضيين وغير الرياضيين ومصابي العمليات العسكرية وراغبي التخسيس والرشاقة، بالإضافة إلى الساونا والبخار، وتتردد على "الجيم" كل فئات السن ومختلف الأعمار من سن ١٨ سنة وحتى ٧٠ سنة، ويقول مقرر لجنة "الجيم" والساونا والنادي الصحي: "المكان يرتاده الجميع السيدات والرجال والصغار والكبار وهو مفتوح من السابعة صباحاً وحتى الحادية عشر مساءاً، وهو بناء على رغبة الأعضاء(**) ويوجد لدينا الكوادر المدربة والمؤهلة علمياً(**) للتعامل مع كافة

(*) القوة مفهوم اجتماعي، وهي لا يمكن أن تمارس إلا من خلال علاقات اجتماعية، كما أنها تمارس داخل نسق أو نظام من هذه العلاقات وعند وضع القوة في هذا السياق يظهر مفهوم بناء القوة Power structure ويشير هذا المفهوم إلى العلاقات النظامية التي تتشكل فيها القوة. فإذا كان المجتمع يتكون من علاقات ثابتة ومستقرة ومتشكلة داخل نظم اجتماعية. فإن هذه العلاقات هي في جوهرها علاقات قوة (أي علاقات بين أطراف غير متكافئة في إمكانيات القوة)، وهكذا أيضاً تظهر داخل المجتمع قيم ومعتقدات وأطر ثقافية تدعم القوة فيه وتحدد وظائفها وتكسبها شرعية واستمرارية وهكذا يصبح بناء القوة في أي مجتمع جزءاً من مكونات بنائه الاجتماعي.
انظر: أحمد زايد، سبق ذكره، ص١١٣.

(**) يمثل أبناء طبقة الصفوة الجديدة، قوة لا يستهان بها- على الأقل- من الناحية العددية-

الحالات المحولة من مراكز التأهيل وأطباء العظام ويقدم المكان خدمات التأهيل لأبناء الأعضاء المتقدمين للكليات العسكرية والمعاهد الرياضية." ولم يغفل "الجيم" قطاع المعاقين ذهنياً حيث يقوم بتدريبهم أخصائيون على درجة عالية من الكفاءة، والمكان عموماً يزدهر بما يضمه من أجهزة حديثة "التراساوند" و"البساط المتحرك" المزود ببرامج مشي للمبتدئين بالإضافة إلى برامج أخرى لإنقاص الوزن واختبارات اللياقة وقياس النبض على هذا الجهاز ومعرفة مسافة الجرى للساعات المقطوعة، وعدد السعرات الحرارية والدرجة الثابتة المخصصة لكبار السن ويعمل على هذه الأجهزة أكفاء متخصصون، وتجذب الصالة شخصيات لها ثقلها الإعلامي والسياسي والجامعي".

مجمع ألعاب الماء: افتتح فى شهر أكتوبر ٢٠٠٣، وهو أضخم مجمع لألعاب الماء فى الشرق الأوسط، وشيد هذا المجمع طبقاً لأحدث المواصفات الهندسية والتقنية العالمية، وبقياسات عالمية فى الأداء، وبه دانت للنادى الصدارة والتفوق ليس بين أندية مصر فقط ولكن على مستوى الشرق الأوسط.

التراك: يمتلك نادى الصيد المصرى أشهر مضمار للمشى بين أندية مصر قاطبة، والذين يمشون فيه هم من مشاهير مصر السابقين والحاليين، ففى تراك نادى الصيد، كما يسمونه الأعضاء تقابل شخصيات ونجوماً أصحاب "صيت وصولجان".

المطاعم: ولأجل تغطية كافة احتياجات الأعضاء من الأجيال المختلفة أقيمت المطاعم العديدة فى أرجاء النادى مثل: "فلاينج فيش"، و"بونا أبيتي" و"الشونتج لودج"، و"العربى" و"بلونج" و"كاسبر" و"كنتاكى" و"بيتزاهت" و"التكية" و"توينكى" و"حلو الصمدى" وكشك لبيع "البونبون" و"الشيكولاته" لأطفال النادى مثل "Sweet Way" وغيرها، وسوف تحاول الباحثة إلقاء المزيد من الضوء على هذه الأنماط الاستهلاكية الجديدة التى واكبها النادى بشكل ملحوظ فى الآونة الأخيرة فى الجزء الخاص بدراسة حالة للصفوات الجديدة المكونين لأعضاء النادى. ويقام أسبوعياً ولمدة ثلاثة أيام معرضاً لكافة ما يهم الأسرة من ملابس وأدوات

=البحتة، وهم أهم أقوى دعاة التقدم ومجنديه والمتطلعين إلى التحديث بصفة عامة ويبدو هذا فى اتخاذهم لموضوع الرياضة والصحة واللياقة أسلوبا للحياة بطريقة عصرية. انظر: محمد الجوهرى، علم الاجتماع وقضايا التنمية فى العالم الثالث، سبق ذكره، ص٢٥٠.

- يذكر فى هذا الصدد أحد أعضاء النادى من الصفوة القضائية قائلاً: "كنت فى زيادة لمدينة شرم الشيخ، وهناك دخلت أحد الأندية الصحية المنتشرة فى الفنادق، وخضعت لجلسة "مساج" من أحد العاملين بهذه النوادى، وفى اليوم التالى اكتشفت مدى الجهل من القائم على "المساج" فلقد أحدث بجسمى كدمات هائلة، ظلت آثارها مستمرة لعدة أسابيع، فالأمور هذه لو لم يشرف عليها متخصصون مؤهلون علمياً، فلا داعى لها، وقد تضر كثيرا.

ومفروشات ومشغولات ولوحات "سيرما" ولوحات زيتية قد تصل قيمتها لآلاف الجنيهات وأدوات ومشغولات للزينة من الفضة والأحجار الكريمة. وتحدثت إحدى العضوات للباحثة قائلة: "لقد اشتريت من المعرض بالنادى إحدى اللوحات الزيتية "بالبرواز" و"الإستاند" الذى توضع عليه وإطار اللوحة و"الإستاند" كلها شغلت "بالأويما" المذهب الفرنساوى، ويومها عام ١٩٩٩، كلفتنى ١٠٠٠٠ جنيه، دفعتها وأنا متلهفة بالفعل على اقتناء هذه التحفة".

ج-دراسة حالة لملامح الصفوة الجديدة المكونة لأعضاء النادى:

١- نوعية التعليم(*): يتميز الأفق الاجتماعى ومجال الوعى عند أبناء طبقة الطفوة الجديدة بالاتساع والتنامى الرصين بشكل يبشر بالمزيد من إمكانيات النمو والتقدم، ووجدوا ضالتهم المنشودة فى تحقيق توجهاتهم التقدمية هذه فى التعليم "السوبر" أو التعليم الـ"خمس نجوم" كما يطلق عليه بعضهم.

وفى مقابلة مع أحد أعضاء الصفوة العسكرية الذى تدرج فى العمل بالسكرتارية الخاصة لرئيس الجمهورية، ثم ملحقاً عسكرياً لمصر فى باريس وأخيراً على المعاش، وعن متغير التعليم يذكر: "أنجبت بنتين، تعلمتا منذ نعومة أظافرهما فى المدرسة الألمانية "باب اللوق"، وهى نفس المدرسة التى تخرجت منها جدتهما لأمهما وأمهما وشقيقتها، وأخيراً أدخلنا حفيدتى ذات الخمس سنوات نفس المدرسة، فكانت الجيل الرابع من أسرتنا التى اخترنا لها هذا النوع من التعليم، وهو فى نظرى النوع المناسب والذى لازال محافظاً على المستوى النوعى الرفيع".

وعن نموذج آخر للتعليم المتبنى من قبل الصفوة الجديدة، وفى مقابلة مع أحد رجال الصفوة القضائية، وينتمى فى الوقت نفسه لصفوة زمرة المكانة، وهذا للأصول الاجتماعية العريقة لعائلته، فأسرته قبل الثورة من حيث المكانة كانت التالية للأسرة المالكة (خرج منها عشرة "باشوات"، وعدد من وزراء مصر السابقين والحاليين)، نجده يقول: "أنجبت ولدين وفتاة، والتحقوا جميعاً بإحدى مدارس اللغات العريقة بالزمالك (إنجليزية)، والابن الأكبر بعد حصوله على

(*) إن التعليم الحديث أرسى جذوره فى المجتمعات العربية، وأصبح يحقق وظائف ارتبطت بدور الدولة فيها وبالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، التى طرأت عليها تعديلات ساعدت على المواءمة فى توظيف هذا النوع من التعليم اجتماعيا بما يتمشى مع احتياجات التطور فى نمو الفئات الاجتماعية وتدرج تشكيلاتها ومواقعها من السلطة والتأثير وبخاصة فيما يتصل بنمو الطبقة الوسطى وشرائحها المختلفة. انظر: حامد عمار، فى بناء الإنسان العربى، علم الاجتماع وقضايا الإنسان والمجتمع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨، ص٤٥.

الشهادة الثانوية الإنجليزية (g-c-e) دخل كلية الطب جامعة القاهرة، والفتاة أكملت دراستها الثانوية الإنجليزية، ثم التحقت بإحدى كليات جامعة القاهرة (تجارة إنجليزى)، وأما الابن الأصغر وبعد حصوله على الإعدادية، توجه وجهة التعليم الأمريكى وحصل على شهادة إكمال الدراسة الثانوية الأمريكية والتحق بدراسة الإعلام داخل "الأكاديمية الحديثة لعلوم الإعلام".

٢-الهجرة النفطية(*): فى لقاء للباحثة مع أحد المبحوثين الذين يمثلون الصفوة العلمية نجده يذكر تجربته مع الهجرة النفطية فى أوائل السبعينيات قائلاً: "عندما حصلت على الدكتوراه فى أوائل السبعينيات من كلية الهندسة جامعة القاهرة، فى تخصص دقيق وهو هندسة الأجهزة الطبية، سافرت إلى الكويت وهناك وبقدرتى على تكوين العلاقات مع شخصيات هامة، ساهمت فى اضطلاعى خلال سنوات قليلة فى احتكارى تزويد كافة المستشفيات والمؤسسات الطبية بالكويت بكل مستلزماتها من الأجهزة الطبية اللازمة، وظللت على هذا الحال مدة خمسة عشر سنة، عدت بعدها إلى القاهرة وأنشأت "فيلا" بمنطقة المقطم، زودتها كنظم للحراسة أو البوابات بأحدث الأجهزة الإلكترونية، وامتلك أسطولاً للسيارات العالمية، وأقيم فيها حالياً وزوجتى وإبناى المتزوجان وأولادهما، يعمل أحدهما أستاذاً بالهندسة، جامعة القاهرة، والآخر أستاذاً بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية".

٣-اللغة العربية والتغريب(**): تقول إحدى الأمهات المنتميات إلى الصفوة العلمية، ومتزوجة من زوج ينتمى للصفوة القضائية وصفوة زمرة المكانة

(*) من المؤكد أن توجس المصرى وكراهيته للهجرة، وشوقه الشديد إلى بلده وأهله إذا سافر، كل هذا صحيح، ولكن أمر الهجرة هذا بدأ على استحياء في الستينيات، ثم اشتد مع بداية حقبة السبعينيات، والمهاجرين فى هذه الأوقات كانوا كلهم تقريبا من المتعلمين وذوى الكفاءات العالية، أو من أصحاب رؤوس الأموال الذين سامتهم تأميمات وحراسات عبدالناصر، كما ساهم ما يحدث فى المجتمع المصرى من تصدع الهرم الطبقى، وسقوط قمته مع بدء ارتفاع طبقاته السفلى. ولكن من المؤكد أن للأمر أيضاً علاقة وثيقة "بثورة التطلعات" وما تعرض له المصريون من حراك اجتماعى طوال العقدين السابقين، أى خلال الخمسينيات والستينيات. انظر: جلال أمين، ماذا حدث للمصريين، سبق ذكره، ص ص١٧٠: ١٧٤.

(**) عندما تحدث وابنر عن "الاستجابات المحلية"، فهى التداخل بين مفهومى العولمة الاقتصادي إلى الثقافى، فمثلا نجد أن انتشار مفهوم "الوجبة السريعة" Fast Food، جاء مصاحباً لانتشار المطاعم التى تقدم هذه الوجبات على الطريقة الأمريكية مثل "ماكدونالدز" و"بيتزاهت" وغيرها، وصاحب هذا الانتشار تغير فى نوع العلاقات على مستوى الأسرة أيضا، فالأبناء يقل حرصهم على التجمع العائلى على مائدة الطعام الواحدة فى وقت محدد، وسيكون لهذا بالطبع آثاره على العلاقة بين الآباء والأبناء والتواصل الثقافى وتأصيل الشخصية. انظر: علياء رافع، التحولات العالمية والأدوار المتغيرة للعلوم الاجتماعية. الأنثروبولوجيا نموذجا، "إضافات"، ع٣، يناير ٢٠٠١، ص٤٢.

بالنسبة لعائلته، عن ابنها الذى يبلغ من العمر ثمانية عشر عاماً: "ابنى الصغير يتبنى السلوك الأمريكى فى ملابسه- فهو خريج هذه المدرسة- طريقة شعره، طعامه، علاقاته مع الفتيات، كيف تبدأ سريعة وتنهى أسرع، ارتياده لنوادى "الديسكو" وصالات البلياردو، إلا أننى أجده حريصاً أيضاً على صلاة الجمعة، يصوم معنا شهر رمضان (ويأكل من طعامنا التقليدى فى هذا الشهر)، ويحرص على مجاملاته العائلية، ويهتم بحفيداتى الثلاث، ويحرص على التواجد دائماً معنا فى المناسبات الأسرية، فهو فى تصرفاته حيال أسرته، يتصرف بطريقة تقليدية وعلى نحو ما هو متوقع منه".

وعن اللغة العربية وما آل إليه حالها وخاصة بين الشباب الصغير(*) من أبناء وبنات الصفوات الجديدة، تحدثنى إحدى الأمهات عضوات النادى قائلة: "إبنى يبلغ من العمر ثمانى عشرة سنة، وحصل هذا العام على الشهادة الثانوية الأمريكية ويحاول والده إقناعه بكلية الحقوق، ليتبوأ نفس مكانته داخل السلك القضائى، إلا أنه يرد بسخرية شديدة: "كيف لى دخول كلية الحقوق، وأنا أصلاً لا أجيد قراءة الجرايد"(**).

٤- الازدواجية الاجتماعية: يبدو المتغير السابق فى العديد من أساليب الحياة الخاصة بطبقة الصفوة الجديدة، فمثلاً نرى الازدواجية الاجتماعية فى المصاهرة التى تمت بزواج ابن الكاتب إحسان عبدالقدوس وحفيد السيدة روزاليوسف بإبنة الشيخ محمد الغزالى، فى حين أن أخيه الأكبر متزوجاً من إبنة إحدى الممثلات الشهيرات ووالدها منتج سينمائى.

كذلك تذكر إحدى العضوات الازدواجية الاجتماعية فى حياتنا قائلة: "لقد وصلتنى بالأمس دعوة لحضور حفل زفاف بقاعة عايدة بفندق "ماريوت" كتبت باللغة الإنجليزية وبدأت فى مقدمتها بآية قرآنية(***)، وفى هذا والكثير غيره من

(*) لقد أسند الإغريق أهمية خاصة للسن تعامل مفسر للسلوكيات والمواقف الإنسانية وكانوا ينظرون إلى الشباب كمرحلة فى العمر تتميز بالثراء والطاقة والاندفاع والوقاحة والتضحية.

(**) منذ نصف قرن، كانت اللغة العربية تتمتع بمكانة رفيعة، وكان الخطأ فى النحو والإعراب كتابة أو إلقاء مما يخجل المرء ويحاول تجنبه، والأمر كان متيسراً، فالمدرسون يجيدون العربية ويعشقونها والمناخ المجتمعى جميعه يحترم العربية ويقدر مكانتها الرفيعة، أما اليوم فالمتحاورون فى كل أجهزة الإعلام يتشدقون ويفاخرون بإدخال مفردات أجنبية فى أحاديثهم، والكاتب فى صحيفة شأنه شأن الأستاذ الجامعى وهكذا... انظر جلال أمين، سبق ذكره، ص١٥٥.

(***) "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة". صدق الله العظيم.

أساليب حياة الصفوة الجديدة نوع من أنواع الازدواجية الاجتماعية الصارخة".

٥- مشاجرات الأبناء(*): فى مقابلة للباحثة مع مدير إدارة الأمن بالنادى يذكر: "ترجع وقائع هذه المشاجرة إلى نهاية عام ١٩٩٧(**)، وبطلاها شاب طبيب فى بداية حياته العملية ينتمى إلى صفوتى أسرة المكانة من حيث نسب العائلة وأصولها الاجتماعية العريقة، والصفوة القضائية وهى مهنة الأب، والآخر ينتمى أسرياً إلى الصفوة العسكرية، حيث يشغل والده رئيس أركان القوات الجوية بالجيش المصرى، بعد أن سبق له تقلد مناصب عديدة فى قمة الهرم العسكرى، الحرس الجمهورى، السكرتارية الخاصة لرئيس الجمهورية، التمثيل الدبلوماسى العسكرى فى الخارج، وهذا الشاب الأخير كان خطيباً لشقيقة الشاب الأول لفترة، وبالفعل قدم لها "الشبكة السولتير" خلال حفل أسطورى - مع أنها حفلة خطوبة فقط - ولكن حدث أن فسخت هذه الخطبة وأعادت أسرة العريس "الشبكة" كما تستدعى الأصول العريقة التى يحرصون عليها فى أسرتها، ولكن فى اتصال ما بين الشاب والفتاة التقيا فى النادى تقريباً للحديث عن إمكانية عودة الخطبة بينهما، وعلم شقيق العروس الطبيب الشاب بطريق ما بهذا اللقاء وجاء إلى النادى ليفاجأ بشقيقته وخطيبها السابق يجلسان تقريباً بمفردهما فى الحديقة أسفل "التراس"، فالوقت كان متأخراً بعض الشئ وكنا فى فصل الشتاء، فما كان من الشقيق إلا أن قذف الشاب الآخر بأول كرسى من كراسى "التراس" قابله، ثم صاح فيه بطريقة مرعبة، موبخاً إياه ومؤنباً وبأنه "زقة" ويجب أن يبتعد نهائياً عن شقيقته بعد أن أعادوا إليه شبكته، وضربه يومها "علقة ساخنة" ظلت آثارها واضحة عليه لفترة طويلة".

وفى مقابلة للباحثة مع أحد الشباب صغيرى العمر البالغ ثمانية عشر سنة تقريباً، يقول فى هذا الخصوص (مشاجرات شباب النادى)(***): "المشاجرات

(*) تعد مجموعة القيم والمعايير التى نسعى لإكسابها لأطفالنا، من الوسائل التى يستمد منها الفرد التعامل مع أمور حياته المختلفة، فهى التى تحدد له ما هو صالح وما هو غير صالح، ما هو خير وما هو شر، فضلاً عن أن هذه القيم تضبط السلوك الإنسانى فتجعل الفرد يقدم أو يحجم عن إصدار أى سلوك يتنافى مع تلك المجموعة من الضوابط الداخلية، التى اكتسبها وخبرها مع بدايات حياته، بل التى تعينه أيضاً على اتخاذ موقف محدد وقرار حاسم وسليم وهو على درجة من الأطمئنان النفسى. انظر: أميرة الديب، سبق ذكره، ص١٥.

(**) نظراً لمركزى والدى الشابين، لم يحرر الأمن لهذه الواقعة محضراً.

(***) لقد أسند الإغريق أهمية خاصة للسن كعامل مفسر للسلوكيات والمواقف الإنسانية، وكانوا ينظرون إلى الشباب كمرحلة فى العمر تتميز بالثراء والطاقة والاندفاع والوقاحة والتضحية. انظر المنجى الزبدى، أهمية مفهوم الجيل فى دراسة قضايا الشباب العربى، إضافات، ع٣، يناير ٢٠٠١، ص١٢٠.

غالباً تتم بسبب التنافس على حب البنات أو الفتيات، أو تبدأ المشاجرة بين أطفال صغار، ثم يأتى كل فريق بالشباب من أسرته وتكتمل المشاجرة التى بدأت بين الأطفال بأخرى لا يعلم مداها غير الله بين الشباب من الكبار". ويستطرد محدثى قائلاً: "لكن بالفعل الأمن فى النادى "ناس فاهمة" عملها وجادة والإدارة أعطتهم صلاحيات لاتخاذ منتهى الحزم والشدة المطلوبة لدرء مثل هذه المشاجرات".

٦- **وظائف الأبناء(*)**: فى هذا الصدد تحدثنى إحدى العضوات الأمهات قائلة: "تخرجت ابنتى من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية (القسم الإنجليزى)، وعلى الفور أجرى زوجى اتصالاته، فهو يعمل من خلال انتسابه للصفوة العسكرية، بالسكرتارية الخاصة للسيد الرئيس، وبالفعل تم تعيين ابنتى بجامعة الدول العربية، وفى العام نفسه تخرجت ابنة زميل زوجى بمكتب السيد الرئيس من قسم السياسة بالجامعة الأمريكية، وعينها والدها فى منظمة الصحة العالمية (فرع القاهرة) بمدينة نصر".

٧- **وضع المرأة(**)**: وفى لقاء مع الأستاذة ليلى بسيونى عضو مجلس الإدارة الوحيد من السيدات، وهى تنتمى لصفوة زمرة المكانة من ناحية أسرتها، وتنتمى للصفوة القضائية فهى زوجة للمستشار مقبل شاكر (رئيس نادى القضاة سابقاً والرئيس الحالى لنادى السيارات بشارع قصر النيل)، حيث تقول: "المرأة بنادى الصيد تلعب دوراً بارزاً فى حمل مشعل الثقافة من رحلات داخلية وخارجية، وموسيقى وسينما ومسرح، والشعر والقصة والأزياء، والفنون بجميع أشكالها وأنواعها، إلى جانب تمثيلى لهن بمجلس الإدارة، كذلك تضطلع المرأة بحملات التوعية العديدة لعضوات النادى من أجل ضرب الغلاء وارتفاع الأسعار، ورفع

(*) يتميز أبناء وبنات الصفوات الجديدة بما يتمتعون به من مؤهلات وكفاءات فردية، أما من الناحية الإيديولوجية فالمهارة والمعرفة أو الخبرة العصرية هى العامل الحاسم لديهم، وترى هذه الطبقة الجديدة أن الفرصة متاحة أمامها للحصول على الوظائف والثروة من جانب وشعورها فى قرارة نفسها بالتفوق على سائر فئات المجتمع. انظر: محمد الجوهرى، علم الاجتماع وقضايا التنمية فى العالم الثالث، سبق ذكره، ص٢٥٥-٢٥٦.

(**) الخلاصة بالنسبة لوضع المرأة المصرية ليست مجرد مناصفة رقمية فى الكم، وإنما المشاركة الكاملة فى الحياة، اعتباراً وفرصاً، ومغانم ومغارم، وحقوقاً وواجبات، وحتى المشاركة مع الرجل على أساس المناصفة العددية، تستلزم فى إطار من الفهم الديمقراطى للمواطنة، ولو كانت المرأة قد تقتصر مشاركتها المجتمعية على بعض الجوانب فقط، كما هو الشأن فى حالات الحروب مثلاً، فإن المهم هو المحصلة العامة للمشاركة فى صياغة المجتمع وقراراته، مع العمل من أجل البناء والتنمية، وفى الإنتاج فى كل المواقع وبذل الجهد وفرص الإبداع والتجديد وفى عوائد التنمية وطيباتها من الرزق والكرامة. انظر: حامد عمار، فى بناء الإنسان العربى، سبق ذكره، ص٢٩٦.

الوعى الغذائى ليساير نوعية الحياة الجديدة التى تحياها المرأة بالعالم المتقدم عامة والمرأة المصرية خاصة، ورعاية الأطفال الرضع للأمهات الصغيرات، والالتزام بقواعد الصحة العامة وتحسين مستوى كافة الخدمات داخل النادى".

٨- الطعام(*): فى لقاء للباحثة مع كبير "السفرجية" الذى يعمل بالنادى منذ عام ١٩٦٤ يقول متذكراً: "عندما عينت فى هذا المكان، كانت الأسرة بكامل أفرادها من الصغار والشباب والأمهات والآباء من كل الأجيال تتجمع لتأكل معاً، ولكن فى السنوات الأخيرة لا يدخل مطعمنا سوى أجيال الآباء والأمهات فقط، فالشباب وللأسف بجهل شديد بأنواع الطعام الجيدة والمفيدة صحياً لهم، يتجهون للطعام السريع، من البيتزا والهامبرجر وغيرها، وكلها ذات سعرات حرارية عالية وضارة بسبب نسبة الدهون فيها. وتبهرهم للأسف أيضاً طرق تقديم هذه النوعية من الطعام والإضافات السيئة التى تضاف إليه "كالكاتشب" و"المستطردة" هذا ناهيك عن "البيبسى" والمشروبات الغازية جميعها".

٩- الشراء والأسواق(**): تحدثت معى إحدى العضوات بصدد الشراء والأسواق فقالت: "عندما كنا نستعد لشراء الجهاز الخاص بابنتى الوحيدة، وكنت أنا ووالدها بالعاصمة البريطانية (لندن)، اشترينا لها بآلاف الجنيهات الاسترلينى ما تحتاجه من ملابس وأشياء. وبعد العودة استكملنا لها جهازها بكل ما يجمع بين الذوق والمتانة والصناعة اليدوية، سواء من مصر أو من الدول الأخرى، فانتقينا حجرتى "الطعام" و"المعيشة" من محل بالزمالك بشارع أبوالفدا صناعة أسبانية، والجزء الآخر من أثاث منزلها كان صناعة يدوية لمجموعة من الصناع المصريين المتميزين. أما السجاد فكان بحق مثار فخر ابنتى واعتزازها بالذوق والأصالة

(*) إن الاهتمامات المشتركة والقيم المشتركة لم تعد من متطلباتها التواجد بين بشر فى مكان واحد، فلم يعد المكان الجغرافى الواحد ينتمى المقيمون فيه إلى ثقافة واحدة، حيث يتعرض أفراد الأسرة الواحدة لخبرات مختلفة عمرية وحياتية واتصالية وغيرها، وبالتالى يحيون بقيم وأسلوب حياة ومفاهيم تبعا لما تعرضوا إليه، فنجد مثلا فلاحا يرتدى القبعة الأمريكية وآخر يرتدى قميصا مرسوما عليه علامات لماركات عالمية، والأسرة الواحدة تتباين توجهات أفرادها نحو أنواع محددة من الأطعمة المفضلة لديهم. انظر علياء رافع، سبق ذكره، ص٤٣.

(**) خلال حقبة الثمانينيات وفى دراسة "لتوماس باور Thomas Power" أكد أن معظم السلع التى تباع فى الأسواق التجارية لا تعد منتجات متجانسة ولكن قيمة الاستخدام use-value، الذى يدفع الناس لاقتنائها ولكن معظم هذه المنتجات تحمل معها ثقافة جوهرية لا تقل أهمية بالنسبة إليها عن قيمة الاستخدام. انظر: Power Thomas, The Economic Value of the Quality of Life, West View Press, Boulder, Colorado, 1980.

- ذكرت لى إحدى عضوات النادى من الصفوات الجديدة، أن فستان الزفاف الخاص بوحيدتها من منتجات "كريستيان ديور" تكلف شراؤه ما يربو على ١٠٠٠٠ دولار أمريكى عام ١٩٩٩.

لوالديها، فتلك قطعة حرير باكستانية وأخرى بخارى روسية وثالثة إيرانية ورابعة مصرية، هذا ناهيك عن "الفازات" "السيفر" و"اللوحات" "الكانفاه" والزيتية لأشهر الرسامين، وهكذا تزوجت ابنتى بجهاز كان مثار فخر وتباهى ليس من قبلها فقط ولكن من قبل أهل زوجها على مستوى عائلة هذا الزوج العريقة".

١٠- الملابس(*): ما قيل عن الطعام تقريباً يقال عن الملابس، وفى هذا الشأن تحدثنى إحدى الزوجات الشابات قائلة: "يتميز شباب النادى من الجنسين بارتداء كل ما هو غريب وملفت للانتباه من الملابس والإكسسوار والتقاليع، ويجرون وراء الموضات، ويهتمون بالملابس التى تحمل علامات لبيوت أزياء شهيرة. أما جيل الآباء والأمهات فقد يهتمون "بالموضة" فى الألوان والموديلات التى تتناسب مع المراحل العمرية التى يمرون بها وما درجوا وما تربوا عليه فى مرحلة الشباب من ارتداء كل ما هو أنيق ومحترم وملائم". هذا وتؤكد لى زوجة شابة على انتشار ظاهرة الحجاب بين الفتيات الصغيرات لطبقة الصفوة الجديدة أو عقب زواجهن مباشرة وتقول: "قد تجدينني زوجة شابة لم أتجاوز الثلاثين وارتدى الحجاب وأحرص عليه باقتناع شديد ووالدتى المنتمية لجيل سابق لا تعيره التفاتاً وإن كانت أمى تتوخى قمة الأناقة الباريسية باعتدال واحترام".

١١- السيارة(**): منذ خمسين أو ستين عاماً كان اقتناء سيارة خاصة فى مصر مقصوراً على نسبة ضئيلة للغاية من السكان. أما اليوم فبات من الملامح المتغيرة لطبقة الصفوة اقتناء الأسرة الواحدة لأكثر من سيارة ويعدون هذا من مظاهرة الوجاهة الاجتماعية فهى الأكثر ظهوراً فى الإعلان عن الوجاهة الاجتماعية أكثر من المجوهرات والعقارات. وباتت أسعار السيارات المختلفة

(*) التقليد ميل فطري يدفع الإنسان إلى المحاكاة وتقليد غيره فى أقواله وأفعاله، والتقليد الأسمى يكون واضحا فى مرحلة المراهقة وأوائل مرحلة الشباب حيث تكون أعمال الفتى أو الفتاة مقيدة إلى حد ما بأعمال من يعجب بهم من الفنانين والمشاهير، والمراهق قد ينتقى أحياناً شعباً بعينه يحذو حذو شبابه ويأخذ من عاداته وطريقته فى الحياة وهذا أساس انتشار الكثير من الثقافات والمبتكرات فى عالم الفن والأزياء على اختلاف أنواعها. انظر: زكية حجازى، معوقات النمو المتكامل للطفل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩، ص١٥٢.

(**) الاستهلاك المظهرى Conspicuous Consumption، هذا المصطلح صكه "تورشتين فيبلين" فى نظريته عن الطبقة المترفة ١٨٩٩ Leisure، ويشير هذا المصطلح إلى الاستهلاك المفرط للسلع الترفية التى تعد دليلاً على عضوية المستهلك للطبقة المترفة فى المجتمع الرأسمالى. وقد استخدم هذا المصطلح فى الدراسات الأنثروبولوجية للمجتمعات قبل الرأسمالية للإشارة إلى التباهى باستهلاك السلع بهدف اكتساب الهيبة، ويذهب أيضاً إلى أن الاستهلاك المظهرى شكل من أشكال المتعة التى تقوم على التباهى وتبذير الثروات. انظر: جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، مج٢، سبق ذكره، ص٩٠٠.

معروفة ومحددة ودالة تماماً على المستوى المادى لمالكهـا. وتحولـت مصـر بالفعل إلى معرض متنوع وزاخر بشتى أنواع السيارات من شتى بلاد العـالم، ناهيك عما تحتويه هذه السيارة من كماليات.

وفى هذا الصدد تحدثنى إحدى عضوات النادى قائلة: "يوم زفاف وحيـدتى بقاعة "الخليفة" بفندق "ميناهاوس أوبروى"، جئت أنا وابنتى إلى الفندق مبكرتين فى سيارتين أنا والعروس فى سيارتها (هوندا سيفيك حديثة) التى تقودها بنفسها ومعنا جاءت "الدادة" فى سيارة والد العروس (المرسيدس الحديثـة) وبجوارهـا فستان الزفاف، ويقودها السائق الخاص بأسرتنا. وتركت سيارتى لزوجى وابنى الصغير يأتيان بها وهى (بيجو حديثة)، وجاء ابنى المتزوج حـديثاً وزوجتـه العروس أيضاً بسيارته B.M.W حديثة"(*).

١٢- أفراح الأنجال(**): يحدثنى فى هذا الخصوص أحد أعضاء النادى، وهـو ينتمى لصفوة زمرة المكانة لأصول عائلته العريقة(***) ويلقب "بعمدة هذه العائلة" وينتمى كذلك للصفوة الاقتصادية حيث لديه دكتوراه فى الاقتصاد مـن أمريكـا

(*) وهنا تجدر الإشارة إلى ما أكدته النظرة الوظيفية التكاملية للتدرج الاجتماعى القائم على جدارة الفرد ومكافآته، هذا من جانب ومن جانب آخر، لا تجد طبقة الصفوة الجديدة فى مثـل هذا المسلك الترفى الشديد الإسراف فى موضوع اقتناء السيارات أى غضاضـة، فالشـرائح المختارة هنا لديها المال والمكانة والهيبة، ولا تحمل للأموال هما ولكنها وهذا مـن منطلـق ثقافتها الفرعية مقدرة لقيمة المال، وفى هذا الإسراف لا ترى تبديده يميناً وشمالاً ولكنها ترى أن هذا طبيعى وهو مرآة للمجتمع للدلالة على ما تتمتع به من مكانة وهيبة وثـراء يكونـوا جميعاً مدعاة للتباهى والتفاخر. انظر: هدى الشناوى، الشرائح العليا فى المجتمـع المصـرى وتنامى الاتجاه الاستهلاكى. دراسة حالة لحفلات الزفاف، ندوة المجتمع الاستهلاكى ومستقبل التنمية فى مصر، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كليـة الآداب، جامعـة القاهرة، ٢٠٠١، ص١٩١.

(**) خلال فترة الأربعينيات والخمسينيات كانت أفراح أبناء الصـفوة التقليديـة تعقـد فـى القصور التى تعيش فيها هذه الطبقة، أما أفراح طبقة الصفوة الجديدة فتعقد معظمها فى الفنادق الكبرى، وبدأ شكل الأفراح يتغير برمته، فألغيت أشياء كثيرة واستحدثت أشياء أكثـر عبـارة عن طقوس ومراسم يحددها مديرو الفنادق الكبرى. انظر: جلال أمين، ماذا حدث للمصريين، سبق ذكره، ص١٩١.

(***) يتأسس الوعى الطبقى "ثقافة الطبقة" فى الممارسات الثقافيـة اليوميـة وفـى العمـل الجماعى وفى الأشكال المحلية للتنظيم الاجتماعى، وهو نفس ما يـراه المـؤرخ الإنجليـزى تومسون فى فهم الطبقة حيث يرى أن الوعى الطبقى والتشكيل الطبقى تمثل تعبيرات ثقافيـة متجسدة فى كثير من الممارسات السلوكية والثقافية اليوميـة. انظـر: جـوردون مارشـال، موسوعة علم الاجتماع، مج١، ٢٠٠٠، ص٥٢٠.

– ومن جانب آخر تقوم الفكرة الأساسية للثقافة الفرعية Subculture إلى أنها تتكون كحـل جمعى أو حل متجدد، وهى كيانات متميزة عن الثقافة الأكبر (الأم) ولكنهـا تسـتعير منهـا رموزها وقيمها ومعتقداتها، وكثيراً ما تعرضها للتشويه أو المبالغة أو تقلبها رأساً على عقب. انظر: موسوعة علم الإنسان، ص٧١٣.

ويعمل فى مجالات الأعمال والاستيراد والتصدير، ويعد من رجال الأعمال الذى يشار له بالبنان، هذا علاوة على اهتمامه فى السنوات الأخيرة بأن يكون أكثر "Power Full" وهذا عندما اختار أحد رجال الصفوة السياسية المهمين جدا ليتزوج ابنه من ابنة الأخير، والمعروف عن محدثنا صداقته الواسعة لعدد كبير من الفنانين أو من (صنفتهم الباحثة ضمن "صفوة الإبداع"). ويحكى لنا عن حضوره لزفاف ابن "الفنان عادل إمام" أنهما على حد تعبير محدثنا يتقابلا يوميا فى "تراك (مضمار السير) نادى الصيد" وتربطهما صداقة أسرية، فيقول: "الزفاف أقيم فى أكبر قاعات فندق "سميرأميس انتركونتيننتال"، وبالطبع كل أهل الفن حضروا من جميع الأجيال مهنئين ومجاملين، والجميع غنوا ورقصوا مع العروسين ومع والد العريس، والموائد جميعها زينت بالشموع داخل الشمعدانات الفضة، والزهور، ووزعت فوقها "البونبونيرات" الفضة الزاخرة بكل أنواع المكسرات الفاخرة، و"الكافيار" و"السيمون فيميه" وعلب "السيجار الكوبى الفاخر"، لقد كان العرس بحق ليلة من ليالى ألف ليلة".

١٣- **التصييف:** أعضاء النادى من أبناء طبقة الصفوة الجديدة، لديهم مصايف خاصة بهم على طول الساحل الشمالى، فى صورة قرى سياحية عديدة مختلفة التصميمات، وإن كانت جميعها تتميز بالخصوصية، والرفاهية، وذات أسوار عالية وحراسات مشددة ومصدات صناعية للأمواج، وفى هذا الشأن يحدثنى أحد أعضاء النادى، عن قصة خاصة به وهو طرف فيها، وقعت له فى مصيف "مارينا" قائلاً(*): "تملكت "فيلا" بمارينا فى منطقة مميزة جداً وذات موقع فريد وساحر، وكل الجيران حولى من الصفوات، السياسية، والأكاديمية، والاقتصادية، والقضائية وغيرها، وفجأة شرعت الحكومة فى إقامة "فيلا" جديدة لأحد الوزراء المنضمين إلى الوزارة حديثاً، وبصورة مستفزة وغير لائقة، لأنها بموقعها الغير صحيح هذا ستمنعنى أنا وأسرتى من رؤية البحر والبحيرة كذلك، وعلى الفور أقمت دعوى قضائية مستعجلة، وبالفعل أوقفت البناء فوراً، وأعيدت الأمور إلى نصابها، وظللت استمتع بموقعى الفريد على البحر والبحيرة ورؤية "بانوراما" طبيعية سبحان الله عز وجلت قدرته".

١٤- **الموسيقى والغناء(**):** وعن هذه المسألة تحدثنا دينامو اللجنة الثقافية

(*) تتمتع طبقة الصفوة الجديدة المعنية بدراستنا الميدانية، بمكانة رفيعة وقوة مجتمعية صحية، ومجموعة من الحقوق المستحقة لهذه الطبقة أمام ما تقوم به من واجبات واجبة.

(**) وبدلاً من الأغانى "الفلكورية"، قد نجد البعض يستمع إلى ما أصبح يطلق عليه الأغانى الشبابية وآخرين يحرصون على سماع الموسيقى والأغانى الأجنبية، وهذا كله بسبب أن تأثير التفاعل عن طريق الوجه للوجه فى المجتمع الواحد ليس هو العامل الوحيد فى الإطار=

بالنادى وعضو مجلس الإدارة الأستاذة ليلى بسيونى قائلة: "افتقادنا لزمن الطرب الجميل، جعلنا نفكر فى إفراد ليالى كل شهر على مسرح النادى لفرقة الموسيقى العربية، لنستمع إلى الفن الأصيل والحقيقى من غناء و"موشحات" و"طقاطيق"، وفى هذه الأيام الخاصة بالموسيقى العربية، لا تجدين موضعاً لقدم، وأحياناً نتحمل جميعاً أن نستمع وقوفاً فى ليلة من ليالى الفن الجميل".

وعلى النقيض يحدثنى أحد الشباب صغيرى السن فيقول: "أنا وأصدقائى من البنين والبنات نفضل موسيقى الـ"heavy metal" وموسيقى الـ"pop" وكذلك الـ"Trance"، هذا ناهيك عن عشقنا لعمرو دياب وأغانيه وتمثله فى ملابسه وتسريحة شعره وكل الـ"Style" "الديابى" هكذا نسميه".

١٥-مشكلات الأعضاء(*): من خلال ما ينقص الأعضاء من خدمات وبعض المشكلات التى يرجون حلها، يتضح جانب من جوانب ملامح طبقة الصفوة الجديدة المكونين لعضوية النادى: ١-مكتبة النادى يجب إثراؤها بالمزيد من الكتب المتنوعة والحديثة فى كل مجالات المعرفة، مع تكثيف دور اللجنة الثقافية فى اختيار الأفلام التى تعرض بسينما النادى. ٢-"مشكلة المشاكل بالفعل"- على حد تعبير أحد الأعضاء- مكان انتظار السيارات وهى مشكلة مثارة منذ ١٢ سنة، وهناك مشروع بعمل "جراج" تحت الأرض، رجاء أن يرى النور. ٣-نطالب بوجود صالة أفراح حقيقية تضارع أرقى "القاعات" وأكثرها اتساعاً فى الفنادق الكبرى. ٤-هناك مطالب عديدة بإنشاء مكتب لخدمة رجال الأعمال، به سكرتارية وفاكس و"إنترنت" وماكينة تصوير مستندات على أحدث طراز. ٥-رجاء الحفاظ على تقاليد النادى والالتزام بجدية بارتداء المربيات "البالطو" الأبيض. ٦-أسعار بعض "الكافيتريات" أصبحت أكثر ارتفاعاً ومظهرها بات أكثر إشراقاً. ٧-مسرح النادى شئ حضارى ورائع، لكننا نطالب بزيادة الإضاءة وتحديث نظمها وزيادة عمق خشبة المسرح وتدرج صالته. ٨-النادى يكتظ

=الثقافى المرجعى، فالتعرض إلى محطات فضائية متعددة الجنسية نتيجة لوجود الأطباق التى تلتقط بث محطات من جميع أنحاء العالم، جعل المجتمع الواحد يتعرض لعديد من الثقافات والمتغيرات. انظر: علياء رافع، التحولات العالمية والأدوار المتغيرة، سبق ذكره، ص٤٣.

(*) تميل دراسات علم الاجتماع للطبقة إلى اقتفاء أثر فيبر فتهتم كثيراً بالقوة والمكانة بالإضافة إلى الوضع الاقتصادى، باعتبارها محددات للطبقة الاجتماعية، وقد تعرف الطبقة "Aggregate" على أنها تجمع من الأفراد يتمتعون بمكانة اجتماعية واحدة فى مجتمع معين، وبالتالى فإن المكانة تتضمن إمكانية ترتيب جماعات الأفراد على مقياس مقارن فى نطاق البعد أو المسافة الاجتماعية والمركز والحقوق والواجبات المتبادلة. انظر: شارلوت سيمور- سميث، موسوعة علم الإنسان، سبق ذكره، ص٣١٣.

بالأعضاء فى نهاية الأسبوع وفى العطلات وفى المناسبات والصيف، نرجو تدارك هذا بزيادة أماكن الجلوس وزيادة الخدمة لتلبية الطلبات فى هذه الأوقات المزدحمة بالنادى. ٩-تكثيف المدربين فى بعض مدارس النادى، كمدرسة السباحة صيفاً. ١٠-اقتراح من الكثيرين من الأعضاء لمساعدة عمال النادى وفى الوقت نفسه الارتفاع لمستوى الخدمة، بتنظيم مهرجان كل شهر لاختيار أفضل عشرة عمال توزع عليهم مكافأة مالية وتوفر قيمتها من خلال إنشاء صندوق لتبرعات الأعضاء. ١١-اقتراح بإنشاء لجنة لتسويق لاعبى النادى المتميزين فى كل اللعبات وخاصة كرة السلة وكرة القدم وآنسات الكرة الطائرة، وأولئك اللاعبين بالتأكيد سوف تتضاعف شهرتهم ويتنامى تألقهم إذا ما التحقوا بالأندية الرياضية الكبرى. ١٢-الصيانة الدورية واللازمة والسريعة لكل الأعطال التى تصيب ألعاب الأطفال. ١٣-الاهتمام بنقل السينما إلى الدور الأرضى، لاستحالة أو صعوبة صعود السلم لدخول السينما على كبار السن فى الوقت الذى يعتبرون سينما النادى متعة ذهنية ونفسية وفنية. أطالب بتنشيط الزيارات التى ينظمها النادى لأعضائه للأماكن السياحية بمصر تلك التى لازالت مجهولة، فى المنيا والفيوم وبنى سويف والقاهرة الفاطمية وأحياء القاهرة القديمة.

نتائج الدراسة

أولاً: نتائج خاصة بالوظيفة الاجتماعية للتنظيم الاجتماعى المعنى بالدراسة الميدانية

١-المتتبع للوظيفة الاجتماعية لتنظيمنا الرياضى الاجتماعى منذ نشأته، يلحظ أن بداياته عام ١٩٣٩، كانت بداية ملكية خاصة جداً لتجميع نخبة من النبلاء و"الباشوات" و"البكوات" لممارسة رياضات خاصة باهتمامات هذه الصفوة التقليدية كالصيد والرماية بأنواعهما. ٢- وشملت المرحلة الثانية من ١٩٥٢-١٩٧٧، بداية التوسع الرياضى وعصراً زاهراً رياضياً واجتماعياً، وجاءت معهما المشاركات فى البطولات العالمية للرماية، وتدعمت الحياة الاجتماعية فى النادى بافتتاح المبنى الاجتماعى الجديد بمطاعمه الشهيرة والتى تتناسب فيما تضمه من أثاث، وجدران وأطعمة مقدمة بواسطة طاقم للخدمة على أعلى مستوى مع أعضاء النادى من صفوات جديدة انضمت لعضويته بعد الثورة. ٣-والمرحلة الثالثة ١٩٧١-١٩٨٠ ازداد خلالها عدد أعضاء النادى، وجاءت هذه المرحلة لتلبى احتياجات هامة ومرحلية لقاعدة عريضة من أعضاء النادى، وخاصة الأمهات العاملات، فظهرت دار الحضانة التى تضم الأطفال خلال

تواجد الأمهات فى عملهن، كذلك تضاعف مسطح تراس المبنى الاجتماعى، وتعددت الحدائق، وتعددت الملاعب الرياضية وأضيئت ملاعبها ليلاً. ٤-المرحلة الرابعة (١٩٨١-١٩٨٨)، وهى مرحلة التجديد والتطوير الشامل، بما يتناسب مع تزايد الأعضاء كماً ونوعاً من جانب، وبما تستلزمه ملامح الحياة العصرية، التى آلت إدارة النادى على نفسها توفيرها لأعضائه، فاتسع المبنى الاجتماعى كثيراً، زادت ملاعب الرماية وتم تطوير حمام السباحة، وجددت بالكامل ميادين الرماية وملاعب التنس وبدأت فكرة تأجير مطاعم النادى وتنامى النشاط الخاص بالرحلات داخلياً وخارجياً. ٥-المرحلة الخامسة وهى من (١٩٨٨-٢٠٠٣) وفى هذه المرحلة تم افتتاح العديد من المدارس الرياضية داخل النادى، وتنامى دور اللجنة الثقافية فظهر مسرح النادى، وفريق الموسيقى العربية ولجان القصة والشعر، ولجان المرأة والطفولة وذوى الاحتياجات الخاصة، والرواد والحكماء، والرحلات وغيرها.

ثانياً: نتائج خاصة بملامح الصفوة الجديدة المكونين

لأعضاء التنظيم الاجتماعى المعنى بالدراسة الميدانية

أثبت الجزء الثانى من دراسة الحالة والخاص بالتعرف على ملامح الصفوة الجديدة المكونين لعضوية النادى حتى عام ٢٠٠٣ الآتى:

١- اتضح بلا شك أننا بصدد نشأة طبقة صفوة جديدة من ملامحها: تحتل مواقع مؤثرة على سلم التدرج الاجتماعى فى مصر- تقوم كفاءة أعضائها على ذخيرة من العلم الحديث والدراية الواسعة بأساليب العمل والإدارة العصرية- غالبيتهم إما تلقوا تعليمهم بالخارج، أو تعلموا داخل مصر علي يد خبراء أو مستشارين أجانب، أو بالجامعة الأمريكية- تعتبر هذه الطبقة نفسها- على الأقل من الناحية العددية البحتة- أقوى دعاة التقدم ومجنديه والمتطلعين إلى التفكير الثقافى والتحديث بصفة عامة. ٢-تميل الأجيال الأقدم فى هذه الطبقة الجديدة إلى الحفاظ على التقاليد وتلمس كل أساليب الحياة فى الزمن الجميل، وإن كان بآلية عصرية بعض الشئ فى التكنولوجيا وبعض التجديدات والمستجدات العصرية. ٣-أما شباب هذه الطبقة، فلقد أصابهم "التغريب" فى أمور خاصة بالشكل فقط والمظهر الخارجى فى: الملابس، الطعام، اللغة والحديث، والموسيقى والغناء. ٥-اختلفت الثقافة الفرعية فى أمور تخص المغالاة والتباهى الاجتماعى واستعراض الثراء والهيبة والمكانةفى صور: الأفراح، امتلاك السيارات الحديثة الغالية، القصور التى يملكونها فى المصايف والمزارع وأماكن قضاء العطلات الأسبوعية، والسفر إلى أوروبا وغيرها.

لقد حاولت هذه الدراسة عن طريق المناهج الكيفية والوصفية وكذلك الإحصائية، رصد وتتبع الوظيفة الاجتماعية لتنظيم رياضى اجتماعى عمره يزيد عن الستين عاماً، أنشئ بمرسوم ملكى كناد للصفوة القديمة، والربط بين تنامى وظيفته الاجتماعية والرياضية والتغير فى بعض ملامح الصفوة المكونين لعضويته وزيادة الحاجة إلى خدمات اجتماعية متعددة وحديثة وعصرية.

المراجع

- العربية:

(١) أحمد طلعت عزيز، نادى الصيد المصرى، التاريخ والذكريات اليوبيل الذهبى (١٩٣٩-١٩٨٨)، دار الإسكندرية للطباعة والنشر، ١٩٨٨.

(٢) أسامة الغزالى حرب، مصر تراجع نفسها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٢.

(٣) أميرة الديب، أسس بناء القيم الخلقية فى مرحلة الطفولة، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٢.

(٤) أحمد زايد، علم الاجتماع السياسى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ٢٠٠١.

(٥) حامد عمار، فى بناء الإنسان العربى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨.

(٦) جلال أمين، ماذا حدث للمصريين. تطور المجتمع المصرى فى نصف قرن ١٩٤٥-١٩٩٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩.

(٧) زكية حجازى، معوقات النمو المتكامل للطفل فى المرحلة الابتدائية، ط٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩.

(٨) محمد الجوهرى، علم الاجتماع وقضايا التنمية فى العالم الثالث، ط٤، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٥.

(٩) محمد الجوهرى وآخرون، أسس الأنثروبولوجيا الاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠٤.

(١٠) محمد الجوهرى وآخرون، مقدمة نقدية فى علم الاجتماع، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠٠٢.

(١١) محمد محيى الدين، "أنتونى جيدنز". قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠.

- الدوريات:

(١) إضافات (كتاب غير دورى - محكم)، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، ع٣، يناير ٢٠٠١:
- عبدالباسط عبدالمعطى، المتغيرات العالمية والتنظير لدراسة الطبقات الاجتماعية).
- علياء رافع (التحولات العالمية والأدوار المتغيرة للعلوم الاجتماعية. الأنثروبولوجيا نموذجاً).
- المنجى الزيدى، (أهمية مفهوم الجيل فى دراسة قضايا الشباب العربى).

- الموسوعات:

(١) جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، المجلد الأول، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠.

(٢) جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، المجلد الثاني، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢.

(٣) جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، المجلد الثالث، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣.

(٤) شارلوت سيمور-سميث، موسوعة علم الإنسان، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٨.

- الإنجليزية:

(1) Charman, M, Basic Books, "Problems of Behavior", New York, 1941.

(2) Power Thomes, "The Economic Value of the Quality of Life", West View Press, Boulder, Clorado, 1980.

الفصل السادس

الخطاب النسوى وتأويل

قصص الأطفال غير التقليدية(*)

دراسة لمجموعة قصصية

أولاً: مشكلة البحث

ترجع أهمية هذا البحث إلى أنه يعقد صلة بين الخطاب النسوى والخطاب الموجه لتنشئة الأطفال. وبذلك فهو يمثل إضافة إلى الأبحاث التى تهتم بالفكر النسوى فى مصر، كما أنه يعد إسهاما فى الدراسات التى تهتم بتنشئة الأطفال عامة والطفلة خاصة. وبذلك فإن الباحثة بتلك المحاولة تخطو خطوات تفتح المجال نحو الدراسات التى تتناول العلاقة بين الثوابت الاجتماعية التى نشأت عليها الأنثى، وفقا للتراث، وبين التيار النسوى الحديث وتأثيره فى الواقع. وتبدأ الباحثة هذه الدراسة أولا بتحليل مضمون مجموعة قصصية للأطفال، مستعينة بنظريات المنظور النسوى والمنظور التأويلى ، ثم تعقب ذلك بدراسة ميدانية، تستطلع فيها رأى عدد من الأمهات حول هذه المجموعة القصصية والقضايا النسوية التى تناولتها.

ولقد دفع الباحثة لهذه الدراسة مجموعة قصصية تقدم خطابا مغايراً عن الفكر التقليدى المطروح فى الكتب التى تهتم بتنشئة الأطفال. وهذه المجموعة هى "سلسلة حكايات فرحانة" للمؤلفة رانيا حسين أمين، التى منحها المجلس المصرى لكتب الأطفال جائزة سوزان مبارك لأدب الطفل عن الرسوم فى ٢١ ديسمبر ١٩٩٩، وشهد لها "بجهودها المخلصة فى إثراء أدب الطفل بمصر". ومما هو جدير بالذكر أن الرسوم تشكل جزءاً رئيسياً من خطاب المؤلفة.

من هنا نشأ اهتمام الباحثة بهذه المجموعة القصصية لتوجهها غير التقليدى، من حيث الموضوعات والقضايا التى تعرضها، ومن حيث أسلوبها الجديد فى تناولها. ومما يثير الانتباه أن بطلة تلك القصص "فرحانة" طفلة عمرها خمس سنوات، ومن المفترض أن هذه القصص تقدم للطفلة الصغيرة فى مرحلة تكوين الهوية ونقل القيم والمبادئ فى مرحلة ما قبل القراءة، وهى المرحلة العمرية (٢-٧) سنوات.

(*) كتبت هذا الفصل الدكتورة هناء المرصفى.

ومن أهم ما أثار الباحثة ودفعها لاختيار هـذه المجموعـة القصصـية أن المؤلفة قد لجأت لأسلوب جديد فى تنشئة الطفلة ألا وهو تنشئة الأم التى تقـوم بقراءة القصص ورواياتها للطفلة من خلال عرضها لواقع مشكلات الحياة اليومية وأحداثها. فبدأت مؤلفة تلك المجموعة القصصية كل قصـة بصـفحة وجهتهـا للراوى أو الراوية. وقد اعتبرتها المؤلفة من أهم ما قدمته، خاصة أنها موجهـة لمن يختار الكتب ويرويها.

ويمكن أن نجزم بأن تلك المجموعة القصصية لا توجه الخطاب إلى المرأة فى مرحلة محددة من العمر فقط، بل أيضا إلى كل من يقرأ للطفل، سواء كان الأم، أو المعلمة فى مدرسة رياض الأطفال أو من لـه مقدار من العلم بالقراءة يسمح لـه بقراءة تلك القصص. فهذا الخطاب موجه إلى المرأة التى تقرأ للطفلة، وتنقل— كراوية لتلك القصص—كقيمها ومبادئها. فتلك القصص تجعل الراوية تعقد حواراً بين مفاهيم المجتمع السائدة ومفاهيم الخطاب النسوى، وينتهى ذلك الحوار إما بتبنى مفاهيم جديدة أو برفض هذه المفاهيم غير التقليدية، وإن كان— فى أغلب الأحيان— يقوم بنوع من المصالحة بين الاثنين. فالأم التى تسرد القصة على ابنتها تقوم بدور مزدوج، فهى أولا تقوم بدور المتلقى لفكر المؤلفة، ثم تقوم بدور الراوى الذى يسرد ذلك الفكر بطريقته الخاصة بعد أن يتفاعل مع ثوابت المجتمع.

ولذلك، فإن هذه الدراسة تسعى إلى تأويل ذلك الخطاب غير التقليدى الموجه للأمهات أولا وللأطفال ثانيا، كما تسعى إلى دراسة مدى ما يصادف هذا الخطاب من قبول أو رفض، ورد فعل الراوية فى حالة تحفظها على بعض التوجهات التى تتعارض مع فكرها التقليدى. وبذلك فإنها تتناول بالبحث المضمون الذى تسـعى المؤلفة إلى إظهاره، وإلى أى حد يختلف ذلك المفهوم عن المفاهيم السـائدة فـى المجتمع؟ أو بمعنى آخر، فإنها تحاول الإجابة عن الأسئلة الآتية: هل تقدم المؤلفة رؤية تعيد فيها النظـر فى ثوابت المجتمع ؟ وإلى أى مدى تتفق تلك الرؤية مـع الخطاب النسوى؟ وإلى أى مدى تستجيب الراوية لقضايا ذلـك المنظـور غيـر التقليدى، وكيف تتفاعل مع أحداث القصص وتنقلها للطفلة؟

ومن الجدير بالذكر أن هذه المجموعة القصصية تم اختيارها من بـين الكتـب المتميزة التى أعيد طبعها طبعة فاخرة وبأجر زهيد بمناسبة مرور عشرة سنوات على مشروع القراءة للجميع. ويعد ذلك أكبر دليل على تميز هذه المجموعة القصصية من حيث القيم الجديدة التى تثيرها وأسلوب التناول ورغبة التيار المؤسسى فى نشر هـذه القيم والمفاهيم المعاصرة التى اصطبغت بصبغة الخطاب النسوى.

ثانياً: الإطار النظرى

تستند هذه الدراسة إلى الاتجاه النسوى والاتجاه التأويلى. فمن حيث الاتجاه النسوى لاحظت الباحثة أن المؤلفة تقدم خطابا غير تقليدى، يتفق مع الكثير من قضايا الاتجاه النسوى فى موجاته الأولى والمعاصرة؛ ولذلك فإن الباحثة رأت أن تقدم المنظور النسوى بخطوطه العريضة كخلفية نظرية للبحث. ونظراً لأن خطاب المؤلفة يستخدم أساليب حديثة تعتمد على إقامة حوار بين الثوابت والمتغيرات، فقد لجأت الباحثة إلى تطبيق النظريات التأويلية لكى تفسر الخطاب الجديد المغاير لثوابت المجتمع

١- الاتجاه النسوى

ومن هنا كان توجه الباحثة نحو تحليل هذا العمل الفنى تحليلا نسوياً يتفق مع طبيعة الموضوع، الذى يدور برمته حول القضايا النسوية التى تنبع من قضية رئيسية ألا وهى حرية الأنثى وتحريرها من القيود.

وقد أثار العديد من الباحثين الاجتماعيين فى الشرق والغرب العديد من التساؤلات حول مدى جدية الخطاب النسوى وفاعليته، وقد ماجت قاعات القضاء الساحات التعليمية بهجوم ضد الاتجاهات التقليدية، وصاحب ذلك معارك علامية كان هدفها مساواة المرأة وتحريرها، حتى صارت قضايا المرأة مثاراً لجدل العام والوعى العالمى(Bouchier 1983:1).

وترجع أهمية دراسة الاتجاه النسوى منذ الموجة الأولى وامتداد الفكر النسوي وتطوره إلى أن الفصل بين الموجه الأولى والثانية يكاد يكون فصلا تعسفيا، خاصة إذا نظرنا إلى توجهات هذا الفكر التى ترمى بجذورها فى الموجة الأولى وتمتد فى الموجه الثانية. فالتراكم الفكرى للفترة السابقة هو الذى أدى إلى ظهور الاتجاه النسوى بوضوح فى القرن العشرين.

فالموجه الأولى لا تعد فكراً قديما وآراء بالية، كما قد يتبادر لذهن البعض. فمن خلال الموجه الأولى نصل لأصول الفكر النسوى. فأهمية دراسة المرحلة المبكرة ترجع إلى أننا غالبا ما تصل إلينا التيارات والتوجهات الاجتماعية متأخرة عن الغرب. ويقودنا ذلك إلى التساؤل التالى: هل نستفيد من المعارك الخاسرة التى قادها الغرب، ونتبنى الآراء الصائبة التى ثبتت صلاحيتها أم أننا نبدأ من نقطة الصفر، ونكرر أخطاء الآخرين؟ وهل نستطيع أن نتخلص من الموروث الذكورى ونحن ننشئ أبناءنا أم أن قصص الأطفال تظل تكرس هذا الموروث

نفسه دون أن نعي؟ فالدراسات الاجتماعية توضح أن الفكر النسوى فى مرحلته المبكرة قد أصبح "موروثات تعيش في الحاضر، وليس مجرد ماضى ولى، فهى شروط وجود الفكر النسوى المعاصر قدر ما هى جزء من الفكر النسوى القديم." (Delmer 1989:24-5 نقلا عن علياء شكرى وآخرون ٢٠٠١: ١٠).

وقد تبلور فكر الحركة النسوية فى أمريكا، وبدا أقوى بين المفكرين منذ القرن ١٨، ولكن اشتدت المعارضة ضد تلك الحركة. وعلى الرغم من ذلك فقد قويت وقادتها مجموعة من النساء من ذوى الاهتمام بفكرة تحرير المرأة. وربطت تلك الحركة تحرير المرأة بتحرير العبيد؛ كفئتين مغبونتين فى المجتمع. فنادت بحرية المرأة والعبيد ومساواتهما فى الحقوق بالرجل الأبيض الحر. فالمرأة المتزوجة بدت فى نظرهم كالعبد يعمل بدون أجر فى خدمة الرجل الأبيض. وكما بدأت الدعوة النسوية تنادى بتحرير النساء والعبيد فى أمريكا نادت بتحرير المرأة مثلها مثل العامل المقهور فى الطبقة المستغلة فى إنجلترا.

ومع بداية النصف الثانى للقرن ١٩ وفى عام ١٨٤٥ ميزت الدعوة بين العبيد والنساء. فمما يدعو للتأمل أن العبيد قد حصلوا على حقوقهم وفقا للدستور قبل المرأة؛ فلقد كان ذلك أسهل من تحرير المرأة. ولكن فى ١٨٤٨ حصلت المرأة على حق التعليم والتجارة، واستمرت حتى حصلت على حقوقها السياسية فى العشرينيات من القرن العشرين(Bouchier1983: 9-12).

وعلى الرغم من تشابه الوضع فى إنجلترا وأمريكا إلا أن صوت الدعوة فى إنجلترا كان أضعف، وبدت كنتاج لحركة التنوير فى أوربا. ومن أمثلة ذلك كتابات مثل John Stuart Mill، وماركس وإنجلز الذين لاحظوا ظلم المرأة، ونادوا بحقها فى المساواة بالرجل. وكما ارتبطت الحركة النسوية فى أمريكا بالعبودية ارتبطت فى نظر ماركس بالطبقة، فقد ذهب الماركسيون إلى أن المرأة تقهر من الرجل كما تقهر الطبقة الدنيا من الطبقة الرأسمالية. فكما تشعر الطبقة الدنيا من الحرمان والاستغلال والشعور بالدونية، تعانى المرأة بالمثل من الرجل حتى أنها تشعر بأنها الجنس الثانى.

وفى عام ١٨٧٠ بدأت الحركة النسوية فى إنجلترا، وانقسمت على نفسها، فذهبت قضايا المرأة إلى توجهين مختلفين، وانعكس ذلك على توجه الحركة النسوية فى أمريكا. فظهرت العديد من الجمعيات والحملات الدعائية الموجهة إلى تطوير القيم المرتبطة بالمرأة، ولكن قضية مساواتها بالرجل أثارت جدلا. فنادى التوجه الأول بأن المرأة أرقى من الرجل وأفضل منه قيما، وكان هدف تلك الحركة تحجيم عالم الرجل. ورأت المرأة أن عطفها ونقائها يجب أن يمتدا إلى

خارج أسرتها باعتبار أن العالم هو أسرتها وبيتها الكبير. ومن هنا صارت المرأة تنادى بأهميتها وأهمية دورها فى السياسة والحياة العامة. ولكن كان هنالك توجه آخر، يرى أن ذلك الجدل يدعم الفروق بين الجنسين بدلاً من إذابتها، بل إن هذا التوجه رأى أن ذلك سوف يعمم مقاييس للأنوثة مختلفة عن مقاييس الرجل.

وبعد اندلاع الحرب العالمية الأولى لم تقف الحكومات ضد مشاركة المرأة فى العمل والانتخاب. ولم تقصر هذا الحق على المرأة فوق الثلاثين، وإنما سمحت لكل امرأة بلغت الحادية والعشرين من عمرها، سواء أكانت متزوجة أم غير متزوجة بذلك(5-14).

وفى العشرينيات من القرن العشرين صادف ذلك مرحلة كساد عالمي Depression، حتى صار عمل المرأة خارج المنزل من أجل تحقيق الذات ترفا. فالمرأة تعمل ليوم كامل وتتنافس مع الرجل فى سوق عمل مهيئة فقط للرجل الأبيض ولا تجد من يحميها من الاستغلال(18).

ولكن أظهرت المرأة فى فترة الكساد العالمى فى الغرب بأنها تحب الحب ومن أجله تتحول للعمل المنزلى ورعاية الأسرة، ويحولها الرجل إلى الطاعة، وهى سعيدة، وهي سيدة منزل تماما كما فى أسطورة بيجماليون. ومن هنا كانت الرسالة للمرأة أن تكون: " **قوية، وحرة، وذكية كالرجل ولكن مصيرها وسعادتها كزوجة وأم.**" وقد راقت هذه الرسالة الإعلام والعديد من النساء فى ذلك الوقت، خاصة من كن فى حاجة وشوق للحياة الأسرية والراحة فى المنزل بعد الحرب وويلاتها، تحقيقا لأحلام المرأة فى حياة أسرية سليمة. ولكن مع الحرب العالمية الثانية عادت المرأة لسوق العمل، وقد اكتسبت مهارة فى الأعمال الصعبة التى اختص بها الرجل(28).

وفى الستينيات من القرن العشرين، وبعد الحرب واجهت أحلام المرأة—فى كل من أمريكا وإنجلترا—إحباطا، فقد تأخر سن الزواج كما زادت معدلات الطلاق، وذلك يرجع لضعف الروابط بين الزوجين وأبنائهما. واتهمت المرأة بأنها قد منحت فرصة العمل خارج المنزل، ولكنها لم تحسن استغلالها، مما أدى لتعثرها كزوجة وأم، و لبحثها عن أسباب أخرى لسعادتها غير الأمومة. كما أن العديد من النساء عانين من مشقة التعامل مع الجنس الآخر فى العمل بالإضافة لمشاكل الحياة الأسرية. وقد تجمعت كل تلك الصعاب والمشكلات حتى صارت لصالح عمل الرجل واستقراره وقوته وإشباعاته الجنسية(28). وفى مصر نحن نجد أنفسنا فى الآونة الأخيرة فى وضع مشابه للغرب فى الستينيات حيث أن المرأة قد تعرضت لكثير من المعوقات حتى أن العديد من النساء بدأن يرسخن دعاوى السلطة الأبوية وينادين بعودة النساء للمنزل. كما أن سن الزواج قد

تأخر وزادت معدلات الطلاق كما حدث فى الغرب.

أما الموجة الثانية فى الاتجاه النسوى فظهرت مع نهاية الموجة الأولى، حيث أصيبت المرأة بخيبة أمل نتيجة معوقات الواقع الاجتماعى فى تلك الفترة. ويرجع ذلك لإدراكها أن المجتمع لم يحقق ما وعدها به؛ ومن ثم فقد أطلق بوشيه على تلك المرحلة " الوعود الكاذبة". ولقد رأى الكاتب أن الموجة الثانية تعد "بداية جديدة: إعادة ميلاد الاتجاه النسوى."

وتعد سنة ١٩٦٣ بداية للموجة الثانية للحركة النسوية. ولما كانت الحركات الاجتماعية لا تنشأ فجأة، ولكنها عملية مستمرة تنتج عن توقع مجموعة داخل المجتمع— تسعى للتغيير والتطور— لتحقيق حياة أفضل. ففى إنجلترا تضامنت النساء فى حركة، من أجل هدف، وكانت قوة خفية تجمعهم، فظهرت جماعات الضغط التى لم تستطع الحكومات أن تتجاهلها(60).

وقد بدأت إرهاصات هذه الموجه فى العديد من الكتابات، وما صاحبها من حوار وجدل. ويعد مؤلف Betty Friedan Feminine Mystique سر المرأة ١٩٦٣، من أهم المؤلفات التى لعبت دوراً فى تاريخ الحركة؛ إذ إنه يعد نقطة بداية هذه الموجة(42). فقد لعب هذا الكتاب دوراً لا يخفى فى بث روح ثورية نبعت من عدم الرضا بين نساء الطبقة العليا والوسطى. فقد سرد الكتاب ما تعانى منه المرأة المتزوجة من إحباط، رغم ما كان معروفا عن الزوجات فى هذه الطبقات الراقية(Charvet 1982: 42 نقلاً عن أحمد زايد وآخرون ٢٠٠٢: ٣٤).

يرى البعض إن محاولة الفصل بين النظريات النسوية ومحاولة تنميطها وتصنيفها يعد أمرا يحمل مخاطرة المبالغة كالرسم الكاريكاتيرى. ولكن من أجل التوضيح يمكن أن نفصل بين "الاتجاه النسوى الليبرالى" و "الاشتراكى" و "الراديكالى". ولكن هذه التوجهات الثلاث يمكن أن نجمعها فى تعريف واحد: "أى شكل للمعارضة ضد التحيز الاجتماعى، أو الشخصى، أو الاقتصادى تعانى منه المرأة بسبب جنسها." ويحمل مصطلح النسوية ضمناً اتفاق النسويين على أولوية "الاهتمام السياسى ". وتتمثل الفروق الأساسية بين الاتجاهات الثلاث فى أن الراديكاليين أكثر تعصبا، وأنه توجه تنفرد به النساء، فلا يتبنى آراءه الرجال. فى حين يجمع التوجهات الثلاث أنها توجهات سياسية، أى أنها تعتبر قضية المرأة قضية سياسية. وهى تؤمن "برابطة التآخى بين النساء sisterhood"، أى التضامن بين النساء داخل وخارج الحركة(Bouchier 1983:63).

التوجه النسوى الليبرالى: هاجم هذا التوجه أوضاع المرأة المجحفة فى القرن التاسع عشر ونادى أصحاب هذا التوجه منذ ذلك الوقت بالمساواة بين المرأة

والرجل وحمايتها من التفرقة الجنسية، وكان بمثابة الدفاع عن حقوق المرأة. كما اعتمد هذا التوجه على مؤلف ماري ولستكرافت Mary Wollstonecraft، The Vindication of the Rights of Women ١٧٩٢ الذى حمل هذا الاسم، ومؤلف ميل وتيلور Mill and Taylor الذى رفض ما آلت إليه أوضاع المرأة فى ذلك الوقت، وأطلق عليه On the Subjection of Women عن خضوع المرأة ١٨٦٩، حيث أوضح هذا التوجه التناقض بين دعاوى الحرية ودونية المرأة.

والفرق بين التوجه الليبرالى وغيره من التوجهات أنه يرى أن الإصلاح يمكن أن يعطى المرأة حقوقها، فهى ليست فى حاجة إلى ثورة من أجل مساواتها فى المجال الاقتصادى والسياسى والثقافى. وهو يرى أن الفكر الراديكالى سوف يحد من حقوق المرأة والرجل فى الحرية والعدل.

ويرى هذا التوجه أن تنشئة الأفراد على أنماط من السلوك والأدوار -حتى تصبح جزءا من هويتهم— لا يتم سوى عن طريق المؤسسات الاجتماعية، مثل الأسرة، والمؤسسات المهنية ووسائل الإعلام، وبذلك يتعلم الصبى أن يكون إيجابيا فيواجه منافسيه ويكبت عواطفه، ويظهر فى المجال العام. أما البنت فتشجع على إظهار مشاعرها كصفة أنثوية، وتنشأ على السلبية، والخضوع لرأى الآخر، والبحث عن السعادة فى العلاقات الأسرية والشخصية. ويرى أنصار هذا التوجه أن دونية المرأة لا ترجع لأسباب بيولوجية، بل إلى النسق الاجتماعى أو الإقتصادى فحسب، وعن طريق تراكمات لفترة طويلة من الوقت حتى صارت جزءاً من الثقافة. ولذلك يجب علينا أن نتحدى الأدوار النمطية المتوارثة المتحيزة ضد المرأة، التى جبل عليها كل من الرجال والنساء منذ الطفولة. وذهب هذا التوجه إلى ضرورة تغيير أدوار الرجل بما يفيد كلا من المرأة والرجل (Bouchier 1983:64-6). ويمكن القول بأنه فى إطار النسق القيمى لهذا الاتجاه كان هناك جدل حول حرية المرأة وارتباطها بقيم الأسرة أو فى ضوء تحررها من الأسرة تماما. فبدا الصراع بين المطالبين بالحرية والمطالبين بالمساواة، وظهر الهجوم على التوجه الليبرالى، مع ظهور التوجه النسوى الاشتراكى (1982: 46 Charvet نقلا عن أحمد زايد وآخرون ٢٠٠٢: ٣٩).

التوجه النسوى الاشتراكى: يضم هذا الاتجاه مجالا واسعاً من أفكار الثوريين الشيوعيين النشطاء من حزب العمال والماركسيين، ومن أهمهم ماركس وإنجلز. ويترجم تضامنهم فى الدفاع عن حقوق المرأة فى الانتخابات. ويعد مؤلف إنجلز أصول الأسرة الملكية الخاصة والدولة ١٨٨٤ أوضح فى تصريحاته عن وضع المرأة والرأسمالية من كل من ماركس ولنين. ونادى إنجاز فى نظريته بأن السلطة

الأبوية قد نشأت نتيجة للملكية الخاصة، فقهر المرأة ما هو إلا نتاج للنظام الرأسمالى. فقد ذهب إلى أن خروج المرأة للعمل وانضمامها لطبقة العمال من البروليتاريا ودعوتها ونضالها من أجل الاشتراكية إنما هو طريقها إلى التحرر. (ميشيل مان ١٩٩٤: ٢٥٩ نقلاً عن أحمد زايد وآخرون ٢٠٠٢: ٤٠).

ونادى منظرو هذا التوجه بضرورة التخلص من شكل الأسرة التقليدى والخدمة المنزلية التى تستهلك وقت المرأة، وخاصة أنها دون أجر. فهذه الخدمة المنزلية لا تعد سلعة يمكن تبادلها ولا ينظر إليها المجتمع على أنها تستحق الأجر المادى(Bouchier 1983: 70).

وقد انتقد فريق من النسويين النظام الرأسمالى، واعتبروه السبب الوحيد لقهر المرأة، فى حين اختلف فريق آخر مع هذا الرأى، وذهب إلى أن تلك النظرة الاقتصادية هى نظرة مختزلة تتجاهل الأبعاد الأخرى، ومنها الفوارق البيولوجية بين المرأة والرجل؛ ولذلك رفض البعض نظرة أصحاب التوجه النسوى الاشتراكى، الذى أرجع إشكالية قهر المرأة للطبقة والجنس(ميشيل مان ١٩٩٤: ٢٦٠ نقلاً عن أحمد زايد وآخرون ٢٠٠٢: ٤٠).

ومن أبرز ما نادى به هذا التوجه ضرورة تخلص المرأة من الأعمال المنزلية، والأمومة، والتنشئة الاجتماعية لأطفالها؛ لأنها تعد من معوقات مساواة المرأة بالرجل، بالإضافة إلى أنها تكبلها، فلا ترى أهميتها بل تشعر بدونيتها. وقد تطرقت النسوية لمجالات عديدة، فربط النسويون بين الجانب النفسى، كما يعكسه فرويد، ومدرسة التحليل النفسى. واعترضوا على هذا المفهوم الرمزى للأنوثة الذى ينظر إلى المرأة على أنها مجرد مصدر للإغراء فقط، ويروج له التيار الرئيسى، حتى إنه قد تمكن من نفوس الأطفال، ذلك المفهوم الذى يهتم بالمظهر الخارجى، فيربط بين ملابسها وأحذيتها وشكل شعرها ومساحيق التجميل التى تستخدمها وبين أنوثتها(Bouchier 1983: 72).

التوجه النسوى الراديكالى: ترفض صاحبات هذا التوجه التوجهات الأخرى؛ لأنها ترى فيها صدى لصوت الرجل الذى يحكم المرأة بقيمه، بل إنهن يرين أن قهر المرأة لا يرجع لأسباب اقتصادية ولكن إلى أسباب تتعلق بالعلاقات الشخصية والحياة الأسرية. فقد رأت إليزابيث ستنتن Elizabeth Cady Stanton(1815-1902) أهمية احتفاظ المرأة باسمها كما هو بعد الزواج وطالبت بالمساواة بين الرجل والمرأة، ورفضت تحكم الرجل فى جسد المرأة. فكأن هذا التوجه لا يطالب بالمساواة فقط لنساء الطبقة الراقية كباتى فريدان، ولكن للطبقة الفقيرة عامة، وللمرأة الإفريقية السوداء خاصة (Bryson Feminist Debates 1999 25-6). ومن أهم القضايا التى أثيرت من قبل هذا التوجه

واستمرت وتطورت فيه السلطة الأبوية والأمومة الجديدة.

الأمومة الجديدة وتطور قضية السلطة الأبوية كمصدر قهر للمرأة: كان من أول من آثار تلك القصة كاتى ميلت Kate Millett فى مؤلفها السياسات الجنسية، الذى نشر فى ١٩٧٠، والذى أصبح ملخصاً للفكر النسوى فى عرضه للنظام المؤسسى الذى يعتمد على السيطرة الذكورية والتبعية الأنثوية. ثم ذهبت بعد ذلك صاحبات التوجه الراديكالى إلى أن الرجل يقهر المرأة فى كل المجتمعات؛ ولذلك يجب أن يعد هذا الأمر قضية سياسية، وإن كن يرفضن إرجاع قهر المرأة لنظام سياسى معين، وإنما أرجعن النسوية لنقطة البداية، ألا وهى أن الرجل هو سبب قهر المرأة، وأن القضايا السياسية يجب إعادة تعريفها لكى تشمل العلاقات الأسرية والشخصية.

وقد ناقش هذا التوجه عدة قضايا متطرفة مرتبطة بهذا الموضوع، ولا يعنينا منها سوى العنف الأسرى(Bryson 1999 27-8). فقد رأت صاحبات هذا التوجه أن الرجل يقهر المرأة جسدياً، بل إن المرأة أيضا قد تقهر ابنتها كنوع من فرض ثقافة السلطة الأبوية التى صارت مشبعة بها، حتى إننا نجد أن المرأة قد تمارس هذا القهر على أنثى من نفس جنسها عن طريق السلطة غير الرسمية لبعض النساء، مما يدعم الفرق بين سلطة الرجل والمرأة(Macleod 1991 :17).

قصور وسائل الإعلام عن مواكبة الخطاب النسوى

يدعم تلك السلطة الأبوية التى مصدرها المجتمع(المكون من الرجل والمرأة)، ما عكسته وسائل الإعلام فى الفترة الأخيرة. فقد اتضح من دراسة لتحليل المضمون— نشرت عبر الإنترنت فى الآونة الأخيرة –أن الخطاب الموجه للأنثى فى المجلات لا يعكس ما تحتاج إليه المرأة كأم وجدة، فالقضايا المثارة فى الخطاب النسوى فى الإعلام فى فترة ما قبل منتصف السبعينيات فترة رواج دعاوى الثورة النسوية فى الغرب، لم تختلف كثيراً من حيث المضمون عن القضايا التى طرحت بعد ذلك التاريخ، وإن كان تناولها قد تم بطرق مختلفة. فقبل ١٩٧٤ كانت القضايا المسيطرة على الساحة هى: "كيف تجذبين الرجل إليك وتبقين على ذلك الانجذاب؟" "الأسرة السعيدة"—"التغلب على الحظ العثر والحصول على الكمال"—"المرأة العاملة هى زوجة سيئة"—"كيف تصبحين أكثر جمالاً". أما بعد ١٩٧٤ فقد أوضح تحليل مضمون مجلات المرأة أن لتلك المجلات سلطتها فى "توجيه المعايير" : فقد أصبح توجه المرأة هو كيف تفكر، وماذا تفعل: لذاتها، ولمن تحب، ولزوجها، ولوالديها، ولأطفالها، ولزملائها؟ وبالإضافة لذلك نجد أن الإعلانات كانت تدعم فكرة الاهتمام

بالمظهر، وكانت توجه المرأة لما تشتريه لتكتمل أنوثتها. وقد شبهت هذه الدراسة إيمان المرأة بهذه الرسائل الموجهه لأنوثتها بأنها كالفكر الدينى الموجه لمصلحة السلطة عند دوركايم.

وقد عرضت دراسة معاصرة استكمالا لذلك التحليل تحليلاً للخطاب النسوى الذى تقدمه قناة تليفزيونية عبر الإنترنت هى.IVillage.com. وهذه القناة لا تقصر إرسالها على المشتركين فقط، وهى تقدم عرضا باسم "التلفزيون للمرأة" من المفترض أن يشبع حاجات المرأة. ولكن توصلت الدراسة إلى أن هذه القناة الغرض منها الإعلان والدعاية ومن ذلك يتضح أن الخطاب الإعلامى يوجه المتلقية نحو هدفه بدلاً من أن توجهه المرأة لحاجاتها كأم وجدة ومتلقية...إلخ (Royal 2004).

ملامح الخطاب النسوى فى مصر

كان للاتجاه النسوى صدى فى العالم العربى عامة ومصر خاصة؛ فإذا استرجعنا تاريخ هذا الخطاب فى مصر على الأخص لوجدناه يرجع لتلك الحركة التنويرية التى كان من أهم روادها قاسم أمين ومحمد عبده. ويعتبر كتابا المرأة الجديدة وتحرير المرأة لقاسم بمثابة بداية للحركة النسوية فى مصر وانعكاسا لتأثر قاسم أمين ومحمد عبده والكثير من مفكرى هذا العصر من دارسى الشريعة الإسلامية بالفكر الغربى فى تلك الفترة نتيجة للسفر والدراسة فى الغرب.

ولكن المدقق فى تاريخ الحركة فى المجتمع الشرقى يجدها أقل ضراوة عنها فى الغرب. بل يمكننا أن نذهب إلى أن القضايا النسوية فى موجتها الأولى فى مصر على يد قاسم أمين قد تطورت واختارت ما يتناسب مع خصائص المجتمع المصرى، فاستمر ما اتفق مع مفاهيم المجتمع المصرى والمرأة المصرية. وقد استمر صدى هذا الخطاب وتحول إلى جهود ملموسة بفضل جهود جمعية الأمومة والطفولة والمجلس القومى للمرأة وأصحاب الكلمة والرأى فى الآونة الأخيرة.

ومن أهم تلك الحقوق التى نادت بها تلك الحركة فى الغرب فى موجاتها الأولى التى لاقت اهتماما فى مصر على سبيل المثال لا الحصر:

١-أهمية حصول النساء على أجر نظير عملهن الذى يقدمنه، وقد استمر هذا المطلب، حتى إن المرأة بدأت تنادى بأجر على أعمالها المنزلية وتربية الأطفال، حتى إن المجلات النسوية فى مصر بدأت تشجع النساء على ذلك.

٢-رفض استغلال المرأة واستخدام العنف معها. وقد تطورت الدعوة لحماية المرأة من العنف الموجه لها ولأبنائها، وشهد الغرب اهتماماً خاصا بهذا

المجال. وقد انتقل هذا الاهتمام من مجرد دعوة إلى التطبيق العملى، فظهرت جمعيات خاصة لحل المشاكل الأسرية واستخدام العنف ضد المرأة، لا تركز فقط على الهجوم على الرجل، وقد لاقى ذلك تقبلاً من نساء الطبقة العليا فى مصر، كمحاولة لمناصرة المرأة أسوة بالغرب.

٣-إعطاء المرأة حق التعليم، والعمل المهارى. فرغم أن قوانين المجتمع المصرى قد كفلت لها هذا الحق، كما منحتها حق المساواة النوعية فى التعليم والعمل، فلا تزال المرأة تعانى من ضغوط فكر الموروث الثقافى الذى يعوق تمتعها بتلك الحقوق.

٤-منح المرأة حق المكانة الاجتماعية المستقلة، وإن كانت الاستفادة فى هذا المجال قد ارتبطت بالجوانب الاقتصادية والثقافية؛ ولذلك فإن ذلك التوجه النسوى ليس له أبعاد واقعية لدى الطبقات الدنيا. أما الطبقة المتوسطة والعليا فقد بدأت الدراسات النسوية تغزو بعض مجالاتها الفكرية، ولكن نظراً لأن المرأة لا تستطيع أن تواكب تلك الأفكار إلا إذا أعطاها المجتمع منذ طفولتها حرية التعبير عن الذات التى ينادى بها الاتجاه النسوى، فإننا نجد أن كثيراً من نساء الشرائح الوسطى والعليا مازلن يتعلقن بثوابت المجتمع، حتى وإن كانت تحد من حقوقهن؛ وذلك لأن القانون مهما كفل للمرأة من حقوق فإنه عاجز عن منحها هذه المكانة، إلا إذا دعمها العرف فى المجتمع فشبت على ذلك منذ نعومة أظافرها؛ ومن هنا نبحث فى هذه الدراسة ما يصادف هوى فى نفس المرأة المصرية، وتسعى إلى غرسه وتنشئة ابنتها عليه.

ورغم أن القضايا التى نادت بها المرأة فى الموجة الأولى تبدو قد حسمت، كحق المرأة فى الحرية ومساواتها فى التعليم والعمل والانتخاب، إلا أن ذلك الحسم يبدو ظاهرياً على الأقل فى الواقع. **ورغم أن الخطاب النسوى فى مصر فى الآونة الأخيرة قد أسفر عن فكر مؤسسى له ثقله ونشاطه، إلا أن مصر تواجه تيارات مناهضة لمساواة المرأة بالرجل فى الحقوق والواجبات، فقد ظهرت موجة تدعو لتكبيل حرية المرأة، رغم أن دعوة الأزهر بشرعية خروج المرأة للعمل كانت بمثابة الحد الفاصل فى هذا النزاع فى فترة مضت.**

ومن بين تناقضات هذا العصر نجد أنفسنا نطرح تساؤلات عديدة عن المرأة فى هذا العصر وعن أحلامها، منها: ما الذى يشغل ذهن المرأة من قضايا فى هذه المرحلة، وما الذى تغرسه فى ابنتها منذ أيامها الأولى وفى سنوات التكوين؟ وماذا عن الخطاب النسوى الموجه من امرأة وأين يقع من أحلام المرأة والفتاة؟ وكيف تفهم المرأة الحرية والتحرر من القيود؟ وهل تظل جزءاً من الموروث

الثقافى الأبوى، أم أنها يسيطر عليها الفكر الثورى النسوى؟ وإن كانت ترفضه فكيف تتكيف وتوفق مع هذا التناقض بين رغبتها فى الحرية ورغبتها فى الحفاظ على الموروث الثقافى؟ ولكى نفهم كل تلك التناقضات فى مجتمعنا علينا أن نفهم كيف تتم العملية المعرفية داخل المرأة كفرد داخل المجتمع فتتحول من متلقية لمفاهيم المجتمع إلى راوية ترسل مفاهيم المجتمع لابنتها بعد أن تصوغها بفكرها أو تؤولها بتعبير آخر.

وقد بدأت أهمية دراسة المرأة تظهر من حيث الاتجاه النسوى الفلسفى والنقدى عبر التخصصات المختلفة. واتضح –من محللى الخطاب النسوى المحدثين للأدب— أن تحليل مضمون العمل الروائى كان فى البداية يتناول القصص الشعبية والأدبية من حيث بناء اللغة. ثم بدأ بعد ذلك محللو الأدب فى تقديم تحليل جديد ادعى التحرر من البناء اللغوى، وعرف بما بعد البنائية. هذا المنظور الجديد قدم الخطاب النسوى كجزء من خطاب المهمشين، وإن كان هذا المنظور لم يتحرر عند تناول الأدب من القيود التى يفرضها البناء اللغوى إلا فى حدود ضيقة. وحتى عندما تناول منظرو ما بعد البنائية الخطاب النسوى، فإنهم تناولوه من منظور التفكيك والهدم Deconstruction للتاريخ والتراث. فلاقى هذا المنظور نقدا كثيراً، من أهمه أن هذا المنظور لا يقدم نظرة بناءة تسمح بتقدم الخطاب النسوى(Beaugrande 2004 :1-4). ولذلك كان دراسة عمل فنى أدبى يعكس الخطاب النسوى تتطلب اتجاها نظريا، يحمل بين طياته الجانب الاجتماعى والأدبى، كما يسمح بتفسير عمل يتسم بالصراع بين التقاليد والتحرر، وقد وجدت الباحثة أن أفضل اتجاه نظرى يسمح بذلك هو الاتجاه التأويلى.

٢- الاتجاه التأويلى

تعتمد الباحثة فى تحليلها للنص على مفهوم الخطاب الذى تعكسه تلك المجموعة القصصية. فهو خطاب من منطلق أنه من المفترض أن يعكس الخطاب المؤسسى؛ لأنه قد أقرته لجنة مشكلة من متخصصين لنيل جائزة قومية. وهو يعبر عن خطاب نسوى؛ لأن كاتبة ورسامة تلك المجموعة القصصية فنانة غلبت على كتابتها المفاهيم النسوية، كما يبدو من تحليل مجموعتها القصصية، وكذلك لأنها توجه خطابها للطفلة المتلقية، وللأم وللجدة وللمدرسة المتلقية والراوية فى نفس الوقت، كما أن توجه الكاتبة نحو الأبطال المساندين للبطلة توجه نسوى نوعى، يعدل من دور الرجل والطفل الذكر النمطى، كما ستوضح الباحثة فيما بعد.

وكما سبق أن ذكرنا فسيتم تحليل النص أولا وفقاً للاتجاه التأويلى،

وستستند الباحثة إلى آراء جورج جادمر George Gadamer وتفسير كوجلر Hans Herbert Kögler له. ويعتمد جادمر في الأساس النظرى للتأويل على نظرية الفينومينولوجيا؛ إذ إن هذا المدخل الاجتماعى وروداه ينادون بعرض صور من المجتمعات بطريقة الفنان الذى ينقل تصوره وخبراته كأساس لحياتنا اليومية ومشكلاتها. بمعنى أن هذه الدراسة هى نظرة متعمقة لما تعكسه تلك القصص من خبرات وتصورات دون التسليم بتسطيح الصورة والكلمة كوحدة لعرض القصة. فطرح جادامير فى معالاجاته طرح ظاهراتى Phenomenology ،إلا أنه فى النهاية طرح هيرمنيوطيقى، أي تأويلي: أولا، لأن هدفه تحديد المعنى، وثانيا، لأن المعنى يقتضى أن يبينه ويوضحه التأويل.

وإذا كنا نزعم أننا سنقوم بتأويل ما تم عرضه فى النص القصصى وتفسيره فإن علينا أن نرجع إلى جادمر الذى ذهب إلى أن اللغة الحوارية تتواجد بين النص والمفسر – القارئ – أى أن النص يحاور القارئ من خلال المعرفة القبلية لديه؛ التى تتمثل فى القيم والمفاهيم المسبقة (Kögler 1999 : 88).

أ–البناء القبلى: للقارئ أو المفسر خبرات مسبقة، وتلك الخبرة تساعده على تكوين "مفهوم قبلى" **Fore-Concept**، ذلك المفهوم الذى يساعدنا على فهم الإطار الذى تعكسه تلك المجموعة القصصية وإدراكه. ويؤكد Martin Heidegger هيدجر أن مقدار نجاحنا أو إخفاقنا فى فهم القضايا التى يتناولها النص يرجع إلى توصلنا لتلك المفاهيم. فمن خلال المفهوم القبلى فقط–الذى يتكون من خلال العودة إلى الواقع والمعانى الواقعية–يتوصل المفسر لتفسير النص (Kögler, 1999 : 88).

وهذا يعنى أن المفسر أو القارئ أو الباحث عندما يقرأ أى من تلك القصص يجد نفسه يعايش حوارا بين خبراته ومعارفه السابقة التى يكون من خلالها إدراكه وتقييمه لمفاهيم النص وبين ما يحاول النص تقديمه من قضايا. فعلى سبيل المثال إن مفهوم الأنوثة قد تشكل في موروثنا الثقافى بصورة ما قد تتفق أو تختلف مع الخطاب فى النص. فمفهوم الحرية الذى يمثل المفهوم الرئيسى الذى يتمحور حوله خطاب الكاتبة أبعاده جديدة، وبها ابتكار وإبداع فى طريقة عرضها. كما سيتم تفصيل ذلك فيما بعد.

ويجد المفسر نفسه في حوار مع الصور والكلمات والمفاهيم والقضايا التي يعرضها العمل الفنى. كما أن ذلك الحوار واضح ومتواجد صراحة بين أبطال القصة، وإن كانت الكاتبة تترك للمفسر مقارنة الموروث الثقافى فى معارفنا المسبقة بالقضية التي تناقشها. فقضية حرية المرأة منذ طفولتها أمر لا يتفق مع

الموروث الثقافى؛ لذلك فإن طريقة عرض تلك القضية تحتاج لبعد النظر، أى يعتمد على تلاحم المفهوم القبلى مع ممارسات الحياة اليومية؛ ولذلك ذهب كوجلر إلى أننا لكى ندرك تلك القضايا وتأويلها يجب أن يكون عندنا "بعد نظر" **ForeSight** لفهم الرمز الذى يدعم المعنى، والذى وإن اختلف مع المفهوم القبلى إلا أننا لا نستطيع أن نفهمه سوى من خلال خلفية يشكلها المفهوم القبلى.

ويوضح كوجلر أن هذه العمليات العقلية فى المجال الاجتماعى تتحدد من الهدف والنتيجة التى ينشأ عليها الفرد. فمن خلال الممارسات والوسائل غير المدركة يكون الفرد صورة عن تلك المفاهيم. وهذه الممارسات تكتسب وتطبق وتورث بين الأفراد، ومن هنا يمكن التنبؤ بها كالمهارات وأساليب التفاعل للفرد الذى هو فى ذلك الوضع حتى وإن لم يكن مدركا لذلك. وقد عبر عن ذلك جادمر بمصطلح **Forehaving**، أى الملكية القبلية أو المسبقة للخبرات التى توجه المفسر أو القارئ نحو فهم عمل ما(92).

ومما سبق يبدو أن البناء القبلى— بما يضم من المفهوم القبلى – بعد النظر– الملكية القبلية— يلعب دور الوسيط فى أى حوار؛ ومن ثم فالحوار الذى تتضمنه المجموعة القصصية يتم بين أبطالها، كما أنه يتم أيضا بين المفسر أو القارئ والنص أو القصة.

ب-**الخطاب الحوارى**: يحمل الخطاب Discourse بين طياته منطقين كالحوار. فالباحثة ستتناول الحوارDialogue والمنطق logic من وراء الحوار(ثنائية المنطق) Dialogic . فالحوار فى هذه القصة ما هو إلا خطاب تحرير الطفلة أو بصورة أدق المرأة، ولكنه يقوم بذلك عن طريق إجراء حوار مع الموروث الثقافى بقيمه ومفاهيمه، الذى يتمثل فى المفهوم القبلى.

وقد صاغ مصطلح "الخطاب الحوارى" المنظر السوفييتى ميخائيل باختين Bachtine(١٨٩٥م – ١٩٧٥م) الذى يذهب إلى أن "لأى عمل أدبى، أو عمل روائى بوجه خاص، إطاراً تتفاعل فيه مجموعة من الأصوات أو الخطابات المتعددة التى تتحاور متأثرة بمختلف القوى الاجتماعية.... كما أن أى تغيير... دلالى... سواء فى الحياة اليومية أو الأدب، يعود إلى العلاقة بين المتحدث ومستمعيه، وإلى ما يتوقعه المتحدث من ردود فعل، وما تأثر به من مقولات سابقة."

وقد أشار تزفيتان تودوروف فى كتابه ميخائيل باختين والمبدأ الحوارى (١٩٨٤م) إلى أن الإنسان نفسه تكمن بداخله التعددية، وهو متميز بهذه التعددية من الناحية الأنثروبولوجية. على أن باختين يوضح أن ذلك لم يحل دون قيام نزعة توحيدية، مقاومة للحوار. فالصراع بين التعددية والرغبة التوحيدية أو

الوحدوية فى الهيمنة دائما ليس على مستوى الرواية فقط، ولكن على مستوى الثقافة ككل موجود دائما(سعد البازعي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبى، ١٩٩٥: ٤٥-٤٧).

ج- استراتيجيات القوة: ولما كانت هذه المجموعة القصصية تمثل تميزاً خاصا باعتراف سلطة فنية تتمثل فى مجموعة من المثقفين والمحترفين الذين منحوها جائزة، فإن مضمون القصص وطريقة عرضها يتقبلها خطاب هذه الصفوة من لجنة المحكمين الذين يمثلون الصفوة والخطاب المؤسسي، ومن هنا نبعت فكرة الخطاب المؤسسى الذى ينادى بأفكار جديدة، تنادى بها هذه الصفوة فى صورة حوار بين الموروث الثقافى – المتمثل فى البناء القبلى – وخطاب تحررى ينادى بحرية الطفلة، وترى الباحثة أن ذلك الخطاب النسوى قد صادف قبولاً من الخطاب المؤسسى. ولما كان الخطاب يحمل بين طياته نقداً لسلطة القوة فى البناء القبلى أو الموروث الثقافى من قيم التيار الرئيسى، فإن هذا الخطاب المؤسسى أو النسوى يحمل استراتيجيات لكى يصل للسيطرة على ذهن القارئ. ويشرح كوجلر ذلك قائلاً إن القوة لا تعد جزءاً من الحوار، ولكن الاستراتيجيات وما تحويه من تكتيكات وأساليب ملتوية وتقنيات لها وظائفها للسيطرة والتأثير.

ولقد أظهرت الدراسة الاستطلاعية أن الاهتمام بشراء هذه القصص يرجع أساساً إلى أنها نالت جائزة، وتعبر عن خطاب مؤسسى تمثله الصفوة المثقفة. وهذا يؤيد رأى كوجلر فى أن قوة الخطاب ينبع فى بعض الأحيان من موقع المحاور الذى يشغله فى المجتمع، فبذلك يمثل إنتقال القوة والسلطة ممن يمثل مصدراً لها إلى قوة الخطاب. ويضيف كوجلر أن ما يمنح الخطاب قوة وتقبلاً هو أنه لا يجبرنا ولا يزجرنا، ولكن ينقل مفاهيم جديدة، ويقدم معلومات تخلق بداخلنا أشياء تولد السعادة(٩٩). ومن هذا يتضح أن الصراع بين المفهوم القبلى والمفاهيم الجديدة فى تلك القصص ما هو إلا استراتيجية تلجأ إليها الكاتبة لطرح مفاهيمها النسوية.

د- نموذج جادمر للفهم الثقافى: يتجه الحوار فى تأويله عند جادمر اتجاها فلسفيا، بالإضافة إلى توجه خاص بالمفسر، يحول فيه ذلك الفكر الفلسفى إلى عملية تتسم بالحركة. وينقسم هذا النموذج إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول من النموذج: هو تفسير الحوار فى اتجاه واحد unfolds onesidely. ويحدد هذا التفسير على أساس من الانسجام Harmony والمصالحة Reconciliation. فيركز الحوار حول فكرتين: الأولى الوحدة Unityالتى يتسم بها الحوار. والفكرة الثانية هى أن الحقيقة المتفق عليها Common Truth فى مفهوم المحاور يعكسها الحوار (١١٣). كما أن جادمر يوضح كيف أن الحقيقة

المتفق عليها فى مفهوم المتحاور يعكسها الحوار من خلال فهم القارئ أو المستمع للقصة. وترى الباحثة أن الحوار فى هذه المجموعة القصصية بما يحويه من صراع بين الموروث الثقافى والخطاب النسوى التحررى، ينتهى فى كل قصة على حدة بالانسجام بين طرفى النزاع والمصالحة، أو بين الابنة أو الطفلة مع ذاتها وشعورها بأنها فرحانة.

القسم الثانى من النموذج: هو رد الآخر (القارئ أو المستمع) على الفاعل (بطلة القصة)، ويكتمل الحوار بفهم العالم والذات، مما يؤدى إلى وصول القارئ إلى دائرة الإجماع فى الرأى لصورة العالم(١١٣). ومن ذلك يتضح كيف أن الحوار فى الخطاب متواجد فى صورة حوار خارجى بين من يقرأ القصة للطفل والطفل، وحوار داخلى داخل الطفلة. فتصل الفكرة أولا للمتلقى— سواء أكان من يقرأ للطفل أو الطفل نفسه— ثم يستمر فى الشرح— بعد توحده مع الفكرة—حتى يصل الخطاب للإجماع. فإن كلمات كل قصة قليلة تسمح لمن يشترى الكتاب بأن يقرأه قبل شرائه فإذا وافق توقعه يشتراه، ولكن بعد أن يعيد قراءته وتأمل الصور بعمق ويتوحد معه ويصبح جزءاً من الرسالة التى ينقلها لطفلته، ويصبح هناك حوار داخلى مستمر يبدأ من لحظة اطلاعه على القصة، ويستمر خاصة عند سماع تعليقات الابنة التى ينتقل إليها نتاج الحوار الداخلى مختزلا فى أساليب مختلفة من تعليقات على الصور والأحداث. وبذلك ينتقل الحوار الداخلى داخل الراوية إلى حوار داخلى داخل الطفلة يبدو فى صورة حوار خارجى بين الراوية والطفلة.

ومن انطلاقاً مما سبق نبعت لدى الباحثة فكرة تطبيق ما ورد فى تأويل الخطاب الحوارى وفق أسس التأويل التى وضعها جادمر والتى مازالت حتى يومنا هذا يفسرها ويحللها النقاد والمؤولون للنص الأدبى. ولقد فرض النص على الباحثة بصوره وكلماته أساساً معيارياً. وهذا الأساس المعيارى هو الاتجاه النسوى، فقد استعانت مؤلفة تلك المجموعة القصصية بآليات الخطاب النسوى. وترى أن خصائص هذا الخطاب تتمثل فى الآتى: "تعددية الأصوات وتنوعها بدلا من أحادية الصوت الذكورى، وهو ما يتحقق إلى حد كبير من خلال الاعتماد على الحوار فى كثير من الأحيان وكذلك عن طريق تعدد الأصوات فى السرد...ومنح المرأة فرصة التعبير عن ذاتها، وهو الصوت الذى خضع للإسكات والتشويه مرارا وتكراراً، وما زال." ونعني بذلك "الخروج من أحادية المنظور نحو التعددية، لا ثنائية الرجل /المرأة فحسب، لأننا نرى أن مصطلح "الرجل" مثله فى ذلك مثل مصطلح "المرأة" لا يشير إلى فرد بعينه أو واقع واحد ثابت مطلق وإنما يحمل كل منهما فى طياته تعددية وتبايناً يقع فى ركائز

الخطاب النسائى"(هالة كمال١٩٩٩: ٤٤-٤٥)[١].

ومن خلال الخطاب النسوى فى تلك المجموعة القصصية التى بطلتها طفلة "فرحانة" ومؤلفتها رانيا حسين الأم لطفلة اسمها أمينة، يتضح لنا أن المؤلفة قد مرت بعملية الحوار الداخلى والخارجى قبل المتلقى. ولما كانت مؤلفة المجموعة القصصية خريجة الجامعة الأمريكية قسم علوم اجتماعية، وتأثرت بالفكر المتحرر للمرأة الغربية، وعايشت حياة المجتمع المصرى بتقاليده فلقد ظهر نتاج ذلك فى مجموعتها القصصية، التى تتسم بخصائص الصراع بين تقاليد المجتمع والثقافة الغربية للاتجاه النسوى، التى تحاور فيها الأفكار الموروثة من ثقافتها الأصلية.

ثالثاً: الإطار المنهجى للدراسة

وكانت أول خطوة فى هذه الدراسة هى محاولة الحصول على قصص الأطفال الأكثر انتشارا لدى باعة الكتب والمجلات فى حى مصر الجديدة— مجال الدراسة— وقد تم اختيار هذا المجال المكانى للدراسة لما يتميز به – من أن أغلب سكانه أومن يتردد على باعة الكتب والصحف به من الطبقة الوسطى والعليا. وتمثل هاتان الطبقتان الغالبية العظمى التى تقبل على شراء كتب الأطفال. ثم ركزت الباحثة فى اطلاعها على تلك القصص على التى نالت جوائز منذ سنوات، ومازالت رائجة لدى تلك المكتبات، فاختارت من بين الكتب هذه المجموعة.

ودور الأم فى اختيار القصص واقع يستحق التعمق فى أهمية العوامل التى تدفعها لاختيار قصص بعينها. ولا شك أن اسم "فرحانة" وإن كان المقصود به بطلة القصص التي تبلغ من العمر خمسة أعوام، والتي يرمز اسمها لفرحة البطلة فى نهاية كل القصص، قد كان من العوامل المشجعة علي شراء تلك المجموعة. فالفرحة هى هدف تسعى الأم لتحقيقه لطفلتها، وبالتالى لنفسها كأم. ومن الجدير بالذكر أن الأمهات، وإن كن هن اللاتى يتخيرن القصص لصغر سن الأطفال وهن اللاتى يقصصن القصص على أطفالهن إلا أن الباحثة ثبت لها أن إعجاب الأطفال واهتمامهم بقصة ما وهدوءهم لفترات طوال وقت الاطلاع على القصص، قد دفع بعض الأمهات علي الإقبال على شراء باقى المجموعة. بل إن الدراسة قد أثبتت أن القصص ربما تشبع شيئا ما بداخل الأمهات، وهذا ما ستثبته الدراسة.

---

(١) الباحثة فى ملتقى المرأة والذاكرة، المهتمة بقضايا الثقافة والجندر كمنهج للبحث عبر التخصصات المختلفة، وتهتم تحديدا بكتابات الأقليات والفئات المهمشة وخاصة النساء، وذلك فى إطار أشمل، يتضمن مختلف صور التعبير عن المرأة والكتابة النسائية.

وقد تكونت الفكرة الأولية للدراسة بعد أن أتمت الباحثة قراءة المجموعة القصصية "سلسلة حكايات فرحانة"[٢]، فلاحظت الباحثة أن تلك المجموعة تتميز عن غيرها من كتب الأطفال بأنها تخاطب كل امرأة أو قارئ، بالإضافة إلى أنها موجهة للطفل أو بالأحرى للطفلة، كما لاحظت الباحثة منذ قراءتها الأولى أن المؤلفة قد تناولت أحداث القصص من منظور الفكر النسوى، وأنها تأخذ موقفاً معتدلاً لا يرفض التراث برمته، ولكن يقف موقف المحاور الذى يحاول المصالحة بين مفاهيمنا القبلية أى التقليدية وبين الفكر النسوى الذى ينادى بتحرر الأنثى. وبذلك فإن المؤلفة فى هذه المجموعة تقدم خطاباً نسوياً متميزاً، مما دفع الباحثة إلى محاولة تحليل مضمون هذا الخطاب النسوى.

وقد فرضت علينا المادة القصصية التى نتناولها بالدراسة، اقتباس أسلوب ناهد رمزى الذى استخدمته فى تحليلها لصورة المرأة فى الإعلام المصرى. ويختلف أسلوبها عن الأسلوب الشائع المستخدم، والذى يتضمن الاعتماد على فئات أو وحدات للتحليل نظراً لوجود مستويات متدرجة فى العمل الواحد(٢٠٠١: ٥٦). ففى بحثنا الحالى تتناول القصة الواحدة موضوعاً رئيسياً— ممكن اختزاله فى جملة واحدة— يكوّن القضية الرئيسة التى تبدو كعنوان تتفرع منه قضايا أخرى. ويتبع ذلك مستوى أقل عمومية، وهو مستوى المحاور الأساسية أو القضايا النسوية الأخرى التى تعرض لها القصة من خلال الأحداث التفصيلية والصور التى ترد صراحة أو تستقى من بينها، فتقدم أفكارا بسيطة أو مركبة، فتعرض بذلك مجموعة من القضايا الفرعية.

وتدور المجموعة القصصية فرحانة حول قضية كبرى أثارتها جميع التوجهات النسوية. وتتمثل هذه القضية فى الرغبة فى تحرير المرأة من القيود ومنحها حريتها. تحريرها من قيود سلطة المجتمع الذكورى، تلك السلطة الذكورية التى يمكن أن تنبع من الرجل أو المرأة على حد سواء.(شادية قناوى ٢٠٠٠: ٢٦). فقد توصلت الاتجاهات النسوية الحديثة إلى أن السلطة الأبوية لا تفرض مفاهيمها فقط عن طريق الأب، بل إن الأم قد تفرض هذه المفاهيم. فتفرض السلطة الأبوية مفاهيمها الثقافية النابعة من المجتمع علي الأم، ثم تمارس الأم تلك السلطة فى تنشئة أبنائها. وقد طبقت Macleod فى دراستها عن المرأة المصرية مفهوم فوكو فى أن الأقليات قد ترسخ ضعفها وسيطرة

---

(٢) لاحظت الباحثة تميز هذه المجموعة عن غيرها، مما أعقبها من مجموعات قصصية تم نشرها وتداولها حتى فترة نهاية البحث وكتابة التقرير؛ إذ إنها تخاطب كل أنثى، وأكثر تواجدا وانتشارا لدى أماكن بيع الجرائد والكتب والمجلات.

السلطة عليها؛ ولذلك فإن الفتاة تنشأ على التفانى وإرضاء الآخرين وتحقيق حاجاتهم ورغباتهم، ونتيجة لذلك فإنها إما تذعن بعد فترة من الصراع الداخلى لهذه الثقافة ومعايير التنشئة فتسلم بها ولا تستطيع مقاومتها أو ترفضها(1991:17). وترى شادية قناوى أن الواقع قد خلق داخل المرأة صورة لذاتها "المطيعة، المعطاءة، الخاضعة، الراضية، المتفانية، وتلك الصورة رسمها المجتمع الأبوى للمرأة، وحدد معالمها عبر مراحل تاريخية قديمة حتى عصرنا الراهن(٢٠٠٠: ٢٧). وتلك هى الصورة التى يحاربها الفكر النسوى والتى ستحلل الباحثة مدى مصداقيتها فى الواقع.

فإذا كانت سلطة المجتمع— كما يراها منظرو التأويل كجادمر—تتركز فى سلطة التاريخ والموروث الثقافى، وإذا كانت سلطة التاريخ والموروث الثقافى توضح لنا ما نفهمه عن مجتمعنا من خلال فهم قبلى أو مفهوم قبلى؛ فإن هذا الفهم القبلى يوجهنا فى حكمنا على معارفنا، بمعنى أن الأحكام المسبقة وموروثنا الثقافى يسيطر بل يكبل حرية الفرد فى تفاعله مع المجتمع. وبذلك فإن هذه السلطة أى سلطة الموروث الثقافى يوجهها من يملك زمام الأمور أو من هو فى موضع القوة. إذن إلى أى مدى يتفق هذا الفكر مع تقاليدنا وموروثنا الثقافى؟ وإذا كان من يملكون زمام الفكر من الفنانين ورجالات الفكر، فهل يحدث صراع بين الفكر التقليدي والمفهوم القبلى داخل الفن؟ وإذا قدم هذا الفن فكراً ثورياً، أو على الأقل جديداً على مفهومنا القبلى، فكيف نتقبله؟

ثم دفع الباحثة الفضول لمعرفة مدى تأثر المتلقى بهذه المجموعة، سواء أكان من الأطفال أم من الكبار وأسباب إقبالهم عليها، فلجأت الباحثة إلى استخدام المقابلة كأداة أولى للبحث؛ فعرضت المجموعة القصصية على مُدَرسَة للأطفال ومتخصصة فى تربية الطفل، كما عرضته أيضا على مجموعة من الأطفال. فلما لقيت هذه الخطوة الأولى فى البحث استحسانا وتقبلاً ممن عرضت عليهن القصص دعمتها الباحثة بخطوة ثانية، ألا وهى عرض المجموعة القصصية على أمهات وإجراء مقابلات فردية معهن. كانت هاتان الخطوتان بمثابة دراسة استطلاعية للمجموعة القصصية وإمكانية أن تمثل هذه المجموعة المثير الوحيد أو المسيطر فى المقابلة، وأن استجابة المتلقيات لهذا الخطاب ستكون بمثابة أعمق وأدق من مجرد رد فعل نفسى للحظة القراءة.

وقد توصلت الباحثة من خلال هذه الدراسة الاستطلاعية السابقة إلى ضرورة تعميق المقابلات للأطفال من الإناث ما بين سن (٣-٧)؛ لأن تلك هى فترة تكوين هوية الأنثى، وهى المرحلة العمرية التى اختارت المؤلفة سناً لبطلة

القصة. كذلك أعقب ذلك مقابلات فردية وجماعية لأمهات هؤلاء الأطفال، ثم استخدمت الباحثة أداة ثانية لهذه الدراسة، وهى دراسة الحالة. فاختارت حالة واحدة —من بين من قامت الباحثة بإجراء المقابلة معهن—تتمثل فى ثلاث أمهات فى عائلة واحدة جدة وابنتيها كحالة للدراسة؛ إذ إن الباحثة أرادت التعمق فى دراسة الأسباب الاجتماعية والثقافية التى تدفع المتلقية سواء أكانت أماً أم ابنة لسلوك اجتماعى ما فى عملية التنشئة، كما أنها كانت تريد معرفة رأى المتلقيات فى هذه المجموعة القصصية. ومن هنا فستتناول الباحثة تفاصيل المنهج الذى اتبعته، وما توصلت إليه دراستها فى تحليل مضمون الخطاب النسوى، وقد استخدمت فى دراستها بعض أدوات المنهج الأنثروبولوجى.

وبعد أن أتمت الباحثة خطوة تحليل مضمون هذه المجموعة القصصية، درست أسباب إقبال الأمهات ثم الأطفال على شراء تلك المجموعة القصصية. فبدأت أولا، بسؤال باعة الصحف والمجلات عن سبب شراء الأمهات لأطفالهن مثل هذه القصص، فأوضحوا أن الأمهات كن يسألن عن المجموعة التى حصلت على جائزة أو عن أفضل قصة لطفلة فى تلك الفئة العمرية. وهم يبيعون كل قصة فى المجموعة منفردة بسعر فى متناول الأسرة من الطبقة المتوسطة: أربع جنيهات للقصة.

وقد سعت الباحثة لمعرفة ما إذا كانت هذه القصص ستجذب إليها الأطفال. فقامت بإجراء تجربة سريعة بسؤال مدرسة رياض الأطفال عن أسباب انجذاب الأطفال لقصص ما عامة، وهذه المجموعة بالذات بعد عرضها عليهم. فتوصلت إلى أن سبب اهتمام الأطفال بتلك المجموعة يرجع إلى ألوانها الصريحة الجذابة. وقد أوضحت مدرسة أن تلميذاتها ينجذبن للقصص ذات الألوان "الفاقعة"، وأنها عندما أعطت إحدى تلميذاتها قصة ذات ألوان "فاتحة" قالت لها منذ الوهلة الأولى "مش حلوة القصة دى".

كما لاحظت الباحثة عن طريق زيارة بعض أكشاك بيع القصص بالنوادى كنادى هليوبلس الرياضى بحديقة الأطفال وأكشاك بائعى المجلات بمصر الجديدة[٣] كخطوة ثالثة— أن الطفل يبحث عن القصص التى يعرف أبطالها. وقد لاحظت الباحثة أن الأطفال—سواء أكانوا مجتمعين أم منفردين، وسواء أكانوا صبية أم بنات النادى—يسألون البائع عن مجلة أو قصة بذاتها، فإذا لم

---

(٣) منطقة تتميز بالثقافة الحضرية المنفتحة لقرب تلك المنطقة من عدة مدارس ومن كلية البنات بعين شمس، مما سمح بتوفر خلفية ثقافية لمن يترددون على باعة الصحف والمجلات بتلك المنطقة.

يجدوها يبحثون عن قصص تجذبهم بألوانها الصريحة والحية.

وأما الخطوة الرابعة فتتمثل فى تعميق النتائج السابقة لأسباب الإقبال على هذه القصص للأطفال. فانتقلت الباحثة بالبحث من المجال المكانى المحدود— وهو مصدر بيع هذه قصص الأطفال وهذه المجموعة بصفة خاصة —إلى مجال مكانى أكبر، وهو حديقة الأطفال التى تجمع الأمهات والأطفال، والتى يوجد بها كشك بيع تلك القصص. كما أن الباحثة دعمت أيضا تلك النتائج بسؤال متخصصة فى تربية الطفل، فتوصلت للآتى: أن الأطفال فى هذه المرحلة العمرية(٣-٧) يفضلون أن تروى لهم القصص المصورة عن القصص التى ترويها الأم من الذاكرة. وهذا لا ينفى أنهم يتميزون بالفضول النسبى، إلا أنهم يقبلون على القصص المصورة أكثر من الأطفال الذين قد تجاوزوا هذا السن. فالأطفال بعد هذا السن يقبلون على CDs لقدرتهم على استخدامها وتداولها.

وللدراسة الميدانية أهمية خاصة؛ إذ إنها لا توضح فقط وجهة نظر الأمهات، بل إنها أيضا تظهر الدور الإيجابى للأم كراوية، فهى تضفى على مضمون القصة آراءها واتجاهاتها الشخصية. ولذلك فإن الدراسة الميدانية لهذا البحث تفسر أمرين هامين هما أولا رد فعل الأمهات والجدات من الشرائح العليا والوسطى من المثقفين تجاه المجموعة القصصية ككل وكل قصة على حدة، مما يوضح رأيهن فى قضايا الخطاب النسوى، وثانيا دورهن كراويات للقصص والطريقة التى يسردن بها تلك القصص، وكيفية تركيزهن على بعض النقاط وإغفالهن لبعض النقاط أو تعديلهن بعض النقاط التى لا تتوافق مع آرائهن.

بدأت الباحثة بعرض القصص على عدد من الأمهات والجدات ممن لهن خبرة فى تربية البنات عن طريق الدراسة أو العمل. وقد أجمعن أن المجموعة القصصية التى تم اختيارها تعد قصصاً هادفة، وإن كان لهن اعتراض ونقد لبعض جوانب بعض القصص. ولقد حاولت الباحثة أن تستوضح رأيهن مستخدمة من أدوات المنهج الأنثروبولوجى المقابلة، والملاحظة بالمشاركة، ودراسة الحالة لجمع المادة والمساعدة فى تفسيرها.

ومن أهم تلك الأدوات المنهجية التى تم استخدامها فى الدراسة المقابلة. فأجريت بعض المقابلات الفردية. وتمت المقابلات الفردية مع ثلاث أمهات، لكل منهن طفلة فى سن يتراوح ما بين(٣: ٧) سنوات. الأولى هى الأخت الصغرى لصبى يكبرها بعدة سنوات، والثانية هى الأخت الكبرى لصبى يصغرها بعدة سنوات، والثالثة هى وحيدة، والرابعة هى أخت تصغر إخوتها بعشر سنوات. ويتراوح سن الأمهات بين ٢٥ : ٤٠سنة. وتم تدعيم المقابلات

بمقابلات مع أقارب الأطفال ممن هن على صلة وثيقة بالطفلة محل الدراسة، ومن المفترض أنهن يشترين أو يروين القصص للأطفال أو يشاركن فى سردها. ويتم ذلك بطرح أسئلة عامة وأخرى أكثر تحديدا للوصول لفهم الموضوع برمته (محمد الجوهرى وعبد الله الخريجى ١٩٩٠: ١٠٧). وذلك من خلال عرض القصص على كل من الأمهات والأطفال. فعلماء الاجتماع الذين يلجئون للمناهج الكيفية يدافعون عن المقابلات غير المقننة فى نقدهم الوضعى. فهذه المقابلات تسمح للباحث بالتوصل لآراء وأفكار وذكريات على لسان المبحوث، قد لا تنجح فيها المقابلات المقننة.

وقد أوضحت بيلينكى Mary Belenky إحدى الباحثات النسويات أنها استخدمت "المقابلات المتعمقة /الحالات" فى دراسة تحليل حديث النساء. وقد بدأت بالسؤال عما انتهت منه الدراسات السابقة ثم انطلقت إلى الأسئلة ذات النهايات المفتوحة، وذلك ما اتبعته هذه الدراسة من أجل التوصل لهدف الباحثة من هذا المنهج، وهو الإستماع إلى ما تقوله المرأة وليس ما يقال عنها، وما يثار من فروض توضع غالباً قبل الدراسة(Reinharz 1992: 19).

وتأخذ المقابلات صورة مقابلات فردية، وجاء هذا النوع من المقابلات من أجل محاولة التعرف وسبر غور الراوية تنشئة ووجهة نظر سواء الأم أو الجدة بتنشئة الطفلة بكل تفاصيلها، مما يعاون الباحثة على التفسير والتحليل. وقد لجأت الباحثة إلى أحدث الطرق فى جمع المادة من خلال المقابلات الفردية، فلجأت للحوار بين الباحثة والأم الذى لا يأخذ صيغة سؤال وجواب، ولكن شكل المناقشة التى ترد على أسئلة الباحثة فى ثنايا المناقشة بطريقة غير مباشرة، وتعمد الباحثة إلى اللجوء إلى اللباقة التى تفيد فى الحصول على ما يحتاجه الموضوع من استزادة من المعلومات(علياء شكرى ٢٠٠٣: ٣٧).

ولا تتم المقابلة فى مكان واحد، بل فى أماكن متعددة، حيث تتم المقابلة غالبا فى منزل من منازل أحد أفراد عائلة الطفل، وذلك حتى لا تشعر الأم أو الطفل أنه تحت تأثير الحوار المقيد بسؤال وجواب.

كما قامت الباحثة باستخدام الملاحظة كأداة لجمع وتحليل ردود أفعال المتلقية للقصص. وجمعت الباحثة بين الملاحظة المحددة وغير المحددة. والمحددة تعنى أن الباحثة لديها تصور وتوقع لرد فعل الطفلة المبحوثة أو الأم عند التعرض لمؤثر ما فى أحداث القصة(سمير أحمد نعيم ١٩٩٤: ١٥٣)، وتلاحظ تأثير الراوية فى سردها للقصص والدور الإيجابى فى العرض.

وقد استعانت الباحثة بدراسة الحالة كأحد الأساليب المنهجية فى جمع المادة

البيانية وتحليلها ولارتباطها بمنهج تحليل المضمون. ودراسة الحالة بمفهومها الواسع تعبر عن دراسة تضع فى بؤرتها حالة واحدة أو قضية واحدة، بعكس الدراسات التى تسعى للتعميم، من خلال تحليل مقارن أو تراكم لعدد كبير من الأحداث. فالهدف الرئيسى الذى تسعى إليه دراسة الحالة النسوية—بالإضافة إلى تكوين نظرية أو اختبارها—هو تحليل تأثير التغير فى ظاهرة على الأحداث المستقبلة وتحليل العلاقة بين أجزاء الظاهرة. فدراسة الحالة النسوية تكون عامة من وصف تفصيلي لحدث، شخص، جماعة، مؤسسة... Reinharz (1999:164). وترجع أهمية هذا المنهج النسوى فى اختراق حدود وقيود تطبيق الرجال لهذا المنهج، حيث تختفى المرأة وثقافتها فيه invisibility(166). فعلماء الاجتماع النسويون مثل غيرهم ممن ليسوا بالنسويين يستخدمون هذا المنهج لتوضيح فكرة أو تفسير عملية التطور عبر فترة زمنية لتوضيح حدود التعميم، برسم صورة لحالة تبعث على التساؤل وإثارة الأسئلة(167).

وقد عمدت الباحثة إلى تعميق ما توصلت إليه من معلومات من خلال المقابلة والملاحظة، بالجمع بينهما وبين عملية المعايشة والاسترجاع flashback فى دراسة حالة متعمقة للوصول لنتائج نهائية تفصيلية لها أبعاد اجتماعية وثقافية، فاختارت عائلة منفتحة على الثقافات الغربية من حيث التعليم وكثرة الأسفار للخارج؛ لتبحث تأثير تطور الفكر التحررى النسوى على تلك الأسرة. وبعد قراءة تلك العائلة للقصص قارنت الباحثة أقوال الأمهات ورأيهن وتقييمهن للخطاب النسوى فى المجموعة القصصية، ودعمت أقوال الأمهات بأقوال من لهن خبرة فى التنشئة.

وتتمثل الحالة المدروسة فى عائلة تتكون من جد وجدة لهن بنتان أمهات؛ الأم الصغرى والكبرى تقتربان فى العمر، فبينهما فى العمر ما يناهز الخمس سنوات، ولكل منهما بنت وولد. وقد قامت الباحثة باختيار هاتين الحالتين لسهولة معرفة الحالة بتنشئة الأمهات والصلة الوثيقة بجميع أقارب الحالات.

ومن خلال الاسترجاع (أو الفلاش باك) الذى يجمع بين أحداث الماضى والحاضر؛ سرداً تنتقل الباحثة إلى الماضى بالطريق العكسى(محمد الجوهرى وعبد الله الخريجى ١٩٩٠: ١٦٩). وذلك الماضى الذى عايشته الباحثة للطفلة، بالإضافة لخبرة الباحثة ومعاصرتها لتنشئة الأم كابنة، والحاضر الذى تعايشه كل من الباحثة وأقارب الحالات ورأيهن كمعايشات للطفلة وكأمهات لفتيات أكبر سناً من الطفلة، وذلك لدراسة مدى اختلاف أو تشابه رأى جيل

الأمهات مع جيل الجدات باختلاف السن والتنشئة.[٤]

وقد اختارت الباحثة هذه العائلة لخبرتها بالأمهات: فالأولى تعلمت فى الجامعة الأمريكية وتزوجت من زميل لها، فى حين أن الثانية قد تعلمت فى كلية التجارة قسم لغة إنجليزية، وتزوجت بالطريقة التقليدية من مهندس يكبرها بعشر سنوات. ومن الجدير بالذكر أن الجد والجدة أوضحا أن الأم الأولى التى أتمت تعليمها الجامعى فى الجامعة الأمريكية تتسم تربيتها لابنتها بالتحرر واللين والتساهل، فى حين تتميز الأم الثانية بالشدة المفرطة فى تربية ابنتها التى لم تتجاوز سن الخمس سنوات. وقد رأت الباحثة فى هذا التنوع فى طرق التربية ما يفيد البحث.

ومرفق بهذا البحث ملحقان: أحدهما يرصد النقاط الهامة فى المقابلة التى تمت بين الباحثة ومؤلفة المجموعة القصصية بعد نهاية الدراسة المنهجية، واستغرقت أكثر من ساعة. استطاعت الباحثة التأكد— من خلال المناقشة الحرة والموجهة—من أن تفسيرها أو تأويلها لتوجه المؤلفة كان متفقا مع الخط الرئيسى لفكرها. أما الملحق الآخر فيعرض مقتطفات من الرسوم التى صحبت هذه القصص. وتعد هذه الرسوم ذات مغزى وأهمية؛ إذ إنها تشكل جزءاً هاما فى البنية الفكرية للمجموعة القصصية. كما أن تميز هذه الرسوم قد اتضح فى حصول المؤلفة على جائزة سوزان مبارك لقصص الأطفال عن رسوم تلك المجموعة القصصية.

رابعاً: تحليل مضمون قضايا الخطاب النسوى للمجموعة القصصية فرحانة

مما لا شك فيه أن أسلوب تحليل المضمون من الأساليب التى حظيت بالاهتمام منذ بداية القرن العشرين، حيث أصبح أسلوباً متميزاً فى البحث

---

(٤) كانت هذه المجموعة القصصية فى أول عهدها موجهة للطبقة المتوسطة؛ لأن الأمهات من هذه الطبقة متعلمات، وهن الأكثر إقبالاً على شراء مثل هذه المجموعة القصصية لغلاء سعرها النسبى وعدم إقبال الشرائح الدنيا عليها، حتى وإن كن حصلن على أعلى الدرجات العلمية. فعندما سألت الباحثة إحدى الأمهات من الشرائح الدنيا: هل من الممكن أن تشترى هذه المجموعة القصصية أوضحت أن عدد الكلمات أقل من ثمنها، وأنه بثمن الكتاب يمكن أن تشتري قصة من المكتبة الخضراء؛ لأن كلماتها كثيرة. ولكن بعد مرور سنوات أصبحت فى متناول الجميع إذ أن مكتبة الأسرة نشرت المجموعة بمناسبة مرور عشرة سنوات على مشروع القراءة للجميع فى كتابين، كل كتاب بجنيهين أى أن ثمنه نصف ثمن قصة واحدة فى طبعاتها الأولى.

الاجتماعى. وترجع أهمية هذا الأسلوب إلى أنه يساعد على وصف الظاهرة موضوع البحث وتفسيرها. ويمكن أن ترجع أهمية تطبيق هذا الأسلوب فى العلوم الاجتماعية إلى ما ذهب إليه بيرلسون B.Bereleson " من أن كل الأفكار أو المعانى التى يمكن التعبير عنها ونقلها إلى الآخرين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة (رمزية)، الهدف المباشر منها نقل تلك المعانى أو المعلومات والاتجاهات من شخص أو جماعة إلى شخص أو جماعة أخرى."

ومن الجدير بالذكر أن أول عهد هذا المنهج تمثل فى "الوصف الكمى للمستوى الظاهر للاتصال." ولكنه تطور ولم يعد يقتصر على الجانب الكمى فقط، بل أصبح يهتم بالجانب الكيفى أيضاً، حتى صار أقرب للوصف الكيفى عنه من الوصف الكمى. فتحليل المضمون تتمثل مادته الأساسية فى الكتب والخطابات، والمحادثات، والروايات والقصص والحكايات، والرسم...إلخ وكل تلك المجالات أقرب بكثير للمنهج الكيفى منها إلى المنهج الكمى(محمد على بدوى ٢٠٠٤: ٢١٠-٢١١).

فتحليل المضمون سواء أكان كمياً أو كيفياً هو وسيلة أساسية لدراسة عملية الاتصال فى جوهرها، والأسس التى يقوم عليها ودينامياتها، كما تتجسد فى أحاديث الناس وكتاباتهم وفى نسق المعانى والأفكار المتبادلة(محمد على بدوى ٢٠٠٤: ٢١٣). ودراسة تحليل المضمون لتلك المجموعة القصصية -من حيث الكلمة والرسم كرمز لقضايا وأفكار- تهتم بخطاب المؤلفة من الناحية الكيفية لإظهار قضايا خطاب المؤلفة النسوى الذى تدعمه السلطة والسلطة الفنية. ففى وقتنا الحالى لم يعد خطاب السلطة فقط مجرد رسالة من الحاكم للمحكوم، بل تجاوز ذلك وأصبح رسالة تتضمن أيضا قيم ومقاييس السلطة الفنية المؤسسية. وهذه السلطة وإن كانت تستمد قوتها وتدعم شرعيتها من حمل اسم السلطة السياسية إلا أن لها توجها خاصا بها.

وقد تطور تحليل مضمون الخطاب من مجرد "دراسة اللغة من حيث البناء ووظائفها وأنماط استخدامها" إلى علم دلالاتها الذى يأخذ فى اعتباره البعد الضمنى والدلالى. فالبعد الضمنى هوالمعنى المفهومى أو المتضمن، أما الدلالى فهو المقصود أو المدلل عليه بوضوح (جوردون مارشال، ٢٠٠٠: ٣٦٣). وعندما طبق علم الاجتماع هذا المنهج أظهر اهتماماً أكبر "باكتشاف النماذج الأشمل من التفكير التى تحكم أبنية النصوص" أكثر من الاهتمام "بالنمذجة الدقيقة التى تحكم أبنية الجمل." وقد ذهب فوكو M. Foucault إلى أن منهج تحليل الخطاب هو من أهم الطرق التى تضفى على اللغة معنى، وأنه يهتم

بالقضايا كوحدة للدراسة والتى يعتبرها علامات للدلالة. فيصفها بأنها أحكام وعلامات للدلالة تفترض موضوعاً خاص التكوين، ثم تقوم بعمل إسقاطات على دينامية محددة من معان شكلها الخطاب. وتتسم أخيراً بنوع من المادية المحددة التى يدركها المتلقى. فالخطاب هو مجموعة من القضايا تختلف تباعاً من حيث تكوينها بنفس التكوينات الخطابية(الدوال)(جوردون مارشال ٢٠٠٠: ٣٦٣). وتمثلت تلك التكوينات الخطابية فى هذه المجموعة القصصية فى الرسوم والعبارات والأفكار التى تعكسها لتمثل قضايا بدت للباحثة أنها نسوية، وتعكس بعض قضايا باختين وما عكسه كوجلر عن فكر جادمر.

ومن هنا يتضح أن الفكر الأساسى الذى تدور حولـه المجموعة القصصية يعكس الحوار أو المنطق الحوارى الذى تتبادل أطرافه الخطاب النسوى المتمثل فى محاولات البطلة أو المؤلفة التحرر من الطرف الآخر ألا وهو السلطة. والجديد فى هذا المنطق الحوارى Dialogic أنه يدور داخل القارئ، وهو يقرأ تلك القصص. وتعنى الكاتبة فى جميع قصصها بطرح حل لتلك المشكلة Dilemma وتجد البطلة فى قصصها حلاً يرضيها، حتى وإن كان فى معظم الأوقات يختلف مع مفاهيم الموروث الثقافى ويتفق مع المفهوم النسوى التحررى.

فإذا حللنا المجموعة القصصية فرحانة من منطلق قضية تحرر المرأة السلطة، فإنه لزاما علينا أن نقوم أولا بتحديد نوعية هذه السلطة. وقد وجدت الباحثة أن نوعية السلطة ترتبط بالمكان الذى تدور فيه أحداث كل قصة على حدة، كما سيتضح من تحليل تلك القصص.

١-حرية الفتاة فى الإبداع خارج حدود المنزل: فإذا بدأنا بالقصة الأولى فى المجموعة القصصية، وهى قصة"فرحانة تدخل لوحة جوجان" وجدنا أنها تتناول قضيتين هما أولا قضية حرية الفتاة فى الإبداع، وحقها فى التحرر من القوالب التى تقيد اندماجها فى الفن، حيث توضح الكاتبة تمتع الفتاة وسعادتها فى اللحظات التى تفقد هويتها وتصبح فيها جزءاً من العمل الفنى. وثانيا قضية تحرر الفتاة من السلطة(Beasley1999:51)، حيث تتمثل السلطة فى هذه القصة فى الحدود والقيم التى يضعها المجتمع ليقيد سلوك الأفراد، وينظمهم بصفة عامة والأطفال بصفة خاصة. ونجد أن ذلك يتضح من خرق فرحانة لهذه المعايير ومقتها لتلك القيود، كما يبدو من العبارتين التاليتين"اقتربت فرحانة منها(اللوحة) ولمستها فهتف الحارس: اتركى اللوحة." "ولكنها (فرحانة) لا تحب الوقوف فى الصف."

وتمزج الكاتبة فى هذه القصة بين الواقع والخيال فى محاولتها خلق ثنائية المنطق-الحوارى، حيث تجعلنا نتعاطف مع فرحانة التى تغوص فى لوحة

جوجان ثم بيكاسو حتى تصبح جزءاً منسجما منها. بل إن الفتيات فى لوحة جوجان تفاعلن مع فرحانة عندما دخلت اللوحة وبدت كإحدى تلك الفتيات. ولكن نجد أن انسجام فرحانة فى القصة كما فى خيال الكاتبة يؤرقه شعور فرحانة بالسلطة المتمثلة فى الحارس الذى يدخل لوحة جوجان ليكبل حرية فرحانة ويرفض أن تتسلق الشجرة داخل لوحة جوجان. وتتركنا الكاتبة فى جدل داخلى بين السلطة التى تسعى لحماية فرحانة وسعادة فرحانة ورغبتها فى حرية الانغماس فى الفن.

ومن هنا يتضح أن فرحانة تذوب فى الفن، حتى إننا نجد لها شطحات الفتيات داخل لوحة جوجان المعجبات بها ويشعرن أنها جزء من تلك اللوحة. ولكن السلطة المتمثلة فى الرجل الحارس تتواجد دائما حتى داخل الإبداع الفنى، لتكبل حرية الفتاة وتمنعها من الانطلاق عندما تريد أن تتسلق الشجرة داخل اللوحة.

ومن الملاحظ أيضا فى هذه القصة أن الفتيات يشجعن البطلة على الفن فى حين أن الحارس أو الرجل الذى يمثل السلطة هو الذى يرفض انغماس البطلة أو الفتاة فى الفن وشطحات الفنانين حتى وإن سمح لنفسه أن ينغمس هو فى الفن، مثلما حدث عندما دخل الحارس داخل اللوحة. فتبدو لنا صورة الأنثى التى تتقبلها السلطة صورة من تلاحظ سلبية الأعمال الفنية، كما يبدو فى سماح المدرسة للبنات بزيارة المتحف، ورفضها أن تفقد فرحانة هويتها التى يحددها لها المجتمع، ورفضها أن ترى ذاتها منعكسة فى الفن وبعيدة عن قيود السلطة الأبوية المتمثلة فى سلطة المجتمع.

٢- **حرية الفتاة فى الإبداع داخل حدود المنزل:** والقصة الثانية التى تعبر عن قضية حرية الفتاة فى الإبداع والتجديد هى قصة "فرحانة تبحث عن كتابها" وفيها تظهر السلطة التى تتمثل فى قيم الموروث الثقافى التى تكبل الفتاة. ومن المثير أن السلطة هنا هى سلطة الأم التى تريد أن يظل كل شىء على حاله وفى الصورة التى يجب أن يكون عليها. ولكن ثنائية المنطق الحوارى تجعلنا نتعاطف مع فرحانة التى تنزع كطفلة إلى ابتكار شكل جديد لحجرتها. فقد يتراءى لها أن تقيم مسرحا من الدمى، ولكن الأم تبدو فى المطبخ تطهو، تقطب جبينها وتتوعد الطفلة بالعقاب إن لم تعد حجرتها إلى ما كانت عليه.

ونحن نجد أن فرحانة فى القصة تبحث عن ذاتها وشخصيتها فى حجرتها ولا تجدها، بل تتحير فى بحثها عن نقطة البداية، حتى تصل إلى صورة المسرح الذى نبذته بعد فترة عندما استمرت الأم فى تهديدها، بل إن الكاتبة فى هذه القصة منحت الأم عذراً لتقييد حرية ابنتها، وهذا العذر هو قيد وقيمة

يكتسبها الفرد من التنشئة ألا وهو النظام.

ومن هنا يتضح أن الموروثات الثقافية—كالنظام الذى يتمرد عليه الفرد من آن لآخر— مهمة فى تشكيل شخصيته. ولكن خطاب السلطة يأمر فرحانة أن تنظم حجرتها لكى تجد قصتها المفضلة. وتدعم الأم هذا السلوك بسردها قصة لفرحانة فى نهاية اليوم. فتبدو المصالحة بين السلطة والفتاة بخضوع الفتاة، ثم امتثالها لقيم المجتمع بإعادة حجرتها كما كانت.

ومن الملاحظ فى هذه القصة أن الأم لا تبدو سوى فى المطبخ أو غاضبة، وهى صورة سلبية للمرأة التى تفنى ذاتها فى خدمة الآخرين والتى ترفضها النسوية. بل ربما يبدو واضحا الصراع داخل الاتجاه النسوى حديثا بين النساء فى الحيرة بين رغبتهن فى إسعاد الزوج والأولاد ومعارضة البعض فى فناء المرأة فى إسعاد الآخرين على حساب ذاتها. فقد أطلقت النسويات المعاصرات على قضية تضحية المرأة وفنائها فى رعاية الآخرين وشعورها بأن ذلك مسئوليتها اسم "أخلاقيات الرعاية والمسئولية" واعتبر البعض ذلك صوت القيم عند الأم، وإن اختلفت الآراء حول هذا الصوت إن كان هو صوت الضحية أم أن المرأة تتمتع برعاية زوجها وأبنائها، بل وربما كبار السن من الأقارب (Benhabib 2003: 1).

ومن الجدير بالذكر أن هذه القصة وسابقتها تسعى لجعل الأم تشعر بالرغبة فى الخروج عن القيم الثابتة والقيود التى يضعها المجتمع من خلال الغوص فى عالم الطفلة، فتشعر بمشاعرها وتعيش تجاربها بكل جوارحها، ولكن على الأنثى (الطفلة والأم) فى هذه القصة أن تعود إلى عالم الواقع وتمتثل لقواعده وقيمه التى يرسمها المجتمع أو السلطة. والسلطة هنا تتمثل فى الأم فى نظر الفتاة، فى حين توضح الكاتبة من خلال الصور أن الأم تخضع لسلطة أكبر—السلطة التى تملى عليها الخضوع لواجباتها كأم—فالأم تكافئ على خضوعها لسلطة المجتمع بأن تكتسب تلك السلطة على ابنتها. ونجد ذلك واضحا فى الاتجاه النسوى الذى يوضح أن الأمهات يكتسبن السلطة عن طريق امتثالهن للسلطة الأبوية.

٣- تحرر الطفلة من مخاوفها: تعرض القصة الثالثة قصة "فرحانة تهرب من الأسد" لأحلام الطفلة وما تحمله من آمال صغيرة ومخاوف كبيرة تتمثل فى الأحلام. فالمجال الزمنى للحلم هو الصباح، وهو ما يختلف عن واقع الزمان عندما بدأت فرحانة تحلم. والمجال المكانى للقصة على الرغم من كونه فى الواقع لا يتعدى حجرتها وسريرها وحجرة والديها وسريرهما، أى مجرد جزء من منزلها، إلا أن أحداث الحلم تتعدى حدود المنزل لتدور فى المجال العام

للبنت فى سنها. فالمجال المكانى للحلم هو المدرسة التى تجمع بين الأولاد والبنات الذين يتصيدون أخطاء فرحانة فيرونها فى ملابس النوم؛ فيسخرون منها. ومن هنا يتضح أن مخاوف فرحانة تتمثل فى خوفها من مواجهة الناس.

ثم نجد أن أحداث الحلم الثانى فى نفس المجال الزمنى للحلم الأول، ألا وهو الصباح وذلك يختلف عن الواقع. فالكاتبة تحاور خيال القارئ، فتبدأ الكاتبة الحلم الثانى من حيث انتهى الحلم الأول. فيبدأ انطلاق عنان الكاتبة فى الحلم الثانى من المدرسة التى تعد فرحانة بوقت ممتع فى حديقة الحيوان، إلا أن تلك الأحلام السعيدة خارج المنزل لا تتحقق، عندما يخرج الأسد من القفص ويلاحقها، فتجرى فرحانة لتبحث عن أمها كملاذ وتستيقظ. ومن هنا يتضح أن مخاوف فرحانة تتمثل فى مخاوفها من أخطاء الآخرين الذين يعرضونها للخطر، مثلما هو الحال فى الحلم الثانى، وذلك ما حدث عند مواجهة الآخرين فى الحلم الأول.

وتنتهى القصة بالمصالحة، ويتم ذلك عندما تستيقظ فرحانة وتلجأ إلى الآخر المهم فى مجالها الخاص، والذى يتمثل فى الأم والأب، وتترك المجال العام المتمثل فى المدرسة والعالم خارج أسرتها. وهذه النهاية تطمئن الطفلة لبعض الوقت، إلا أن الكاتبة توجه حديثها فى بداية القصة للأم بأن تعتبر الأحلام جسراً بينها وبين الطفلة لكى نفهمها أكثر، ونعرف ما يقلقها وما يخيفها ونساعدها على مواجهة مخاوفها. ورأى الكاتبة الذى تطرحه فى بداية القصة يتفق مع رأى مدرسة التحليل النفسى التى ترى أن مخاوف المرأة تظهر واضحة فى أحلامها.

هذا وإن كانت هذه القصة تركز على مخاوف طفلة من العالم الخارجى الذى يختلف عن الجو الآمن فى عالمها الصغير المحدود بحبها لدميتها وعطف أمها وأبيها عليها، إلا أن تلك المخاوف هى نفس ما تعانى منه المرأة عامة، والتى يحاول الفكر النسوى أن يركز عليها. فهذا الفكر يوضح أن اقتصار المرأة على دورها كأم وزوجة قد يشبعان شعورها بالأمان ورغباتها البيولوجية، إلا أنه يؤكد عدم نضج المرأة، تماما كالطفلة التى تخشى العالم الخارجى، وترى أن الميزة الوحيدة فى تلك الكوابيس هو فى عودتها إلى حضن أمها وأبيها وتمتعها بعطفهما.

٤- أصول التعامل مع الخلاف بين الصديقات: تناقش الكاتبة فى القصة الرابعة "فرحانة تتشاجر مع صديقتها" كيفية معالجة الطفلة لخلافها مع الآخرين. فالقصة السابقة تدعو الأم إلى أن تحل أزمة البنت مع مخاوفها، وهذه القصة تصف علاقة البنت عندما تتجاوز عن مجرد التعامل مع والديها إلى مجال أكثر رحابة ألا وهو التعامل مع صديقات. ولكن الكاتبة فى هذه القصة تجمع بين

الموافقة على الفكر النسوى النوعي الذى يصف ضرورة أن تخرج الفتاة لمجال مختلط من الأولاد والبنات وبين أهمية علاقتها كطفلة بطفلة من نفس الجـنس. فالصديقة الحميمة لفرحانة هى نورا. ومن الجدير بالذكر أن الكاتبة تربط العالم الخارجى لفرحانة المتمثل فى صداقتها لنورا بعالمها الخاص، وهو أن أم فرحانة وأم نورا صديقتان، وكأن ذلك يمنح الطفلة شعورا بالأمان. وتوضح الكاتبة أن الطفلتين والأمين أصدقاء فهى تدعم فكرة الاتجاه النسوى بضرورة التآخى بين النساء Sisterhood حتى وإن كانت دعوتهن فى القضايا النسوية لم تكن بـنفس العمق(Bryson 1999:35).

وهنا توضح الكاتبة ضرورة أن تتعلم النساء أصول التعامل مع أخواتهـا. وتؤيد فكرة أن أصول التعامل بين النساء تلعب فيه الفطـرة دوراً رئيسـياً، ولا يشترط أن يتسم التعامل بين النساء بالرقة والمسالمة والسلبية، كما اتضح مـن سلوك فرحانة عندما لجأت للعنف وحصلت على الأرجوحة من نورا. وتـرى الدراسات النوعية أن ما تذهب إليه الدراسات التقليدية من أن الفتـاة لا تتسـم بالعنف على عكس الفتى تتجاهل فى الواقع أن الفتاة لا تجرؤ على الإقدام على سلوك يتسم بالعنف أمام الناس على الملأ، فى حين بينما على النقيض من ذلـك يخجل الفتى من إظهار أى نوع من الضعف النفسى، ويحاول أن يظهر جانـب العنف؛ بمعنى أن العنف يرجع لأسباب اجتماعية أكثر منها بيولوجية Lindsey (1997:25-6). فالاتجاه النسوى يرى أن المرأة يجب أن تمنح حقها كإنسان لـه تفرده واستقلاليته التى تمنحه الثقة بالنفس، ويجب أن تعامل على أنهـا فـرد مستقل يثق بنفسه، وليس على أنها مجرد ابنة يمتلكها أو يتحكم فيها أو يحميهـا الرجال(Bryson 1999:11)). ولكن الباحثة تستدرج القارئ لتوضح أن فرحانة لم تشعر بالسعادة بعد أن حصلت على ما تريد عن طريق العنف. وهنا يظهر تعدد الأصوات فى الأدب النسوى وصعوبة المصالحة مع قيم التنشئة فى المـوروث الثقافى الذى يطالب الفتاة بالتعاون مع الفتاة صديقتها لكى تشعر بالسعادة. بـل إن الكاتبة تسعى للمصالحة فتؤكد أن الطفلة فى نهاية القصة تتصالح مع دورها كأنثى، وتتنازل عن أرجوحتها لنورا بالإضافة إلى مصالحتها مع النمط المثالى لدور الأنثى، فتهدهد الطفل مع صديقاتها.

وهذا إن عبر عن وجهة نظر تحيد بعض الشئ عن الفكر النسـوى إلا أنـه يثبت أن الفتاة تتصالح مع الموروث الثقافى لكى تعيش سعيدة فى سلام. فعليهـا أن تتنازل عما حصلت عليه بالقوة لتتكيف مع السلطة الأبوية فى مجتمـع أبـوى يخضع لتلك المفاهيم المتوارثة التى ترفض أن تلجأ الأنثى إلى العنـف لتحصـل على ما تريد، بل يظهرها فى صورة القوية التى تتنازل عن بعض ما تملك مـن

أجل صديقتها التى تتسم بالدعة والاستسلام لرغبات الصديقات. وتقوم نهاية هذه القصة بدور المصالحة بين الموروث الثقافي والدعاوى النسوية، فكـأن الكاتبـة تعمل على مصالحة نورا صديقة فرحانة الأنثى الضعيفة التى تمثل النمط المثالى للأنثى فى الموروث الثقافى، وفرحانة الأنثى القوية التى تضحى من أجل صديقة، وهذا هو النمط المثالى فى الفكر النسوى لأن ذلك يسعدهما كصديقتين. فحتى وإن بدت فرحانة هى الأقوى فإنها هى التى تنادى بالتآخي مع بنـات جنسـها، أى أن ختام القصة يقوم على المصالحة بين الموروث الثقافى والاتجاه النسوى.

٥- حرية الفتاة فى التحرر من قيود الملبس الذى يظهر جمالها: يبدو تـأثير قضايا الفكر النسوى بوضوح فى القصة الخامسة مـن المجموعـة القصصـية "فرحانة وملابس السهرة". وهى قضية خاصة مـن قضـايا التوجـه النسـوى الراديكالى التى تنادى بتحرر المرأة من قيود الملبس. فترى صـاحبات هـذا التوجه أن من حق المرأة والطفلة ألا ترتدى الملبس الذى يقيدها، حتى وإن كان يرضى الرجل، فانصياع المرأة لرغبات الرجل يقلل من ذاتيتها ويكبل حريتها، تماما كما تقيد ثقافة السلطة الأبوية حريتها فى أن تعبر عن ذاتيتها سياسياً فـى المآدب والمراكز السياسية. فالفكر النسوى يرى أن الفتيات الصـغار اللاتـى وصلت إليهن فكرة التقيد فى الملبس لإرضاء الرجل أو علـى الأقـل لإظهـار جمالهن يعد أمراً لا يقل خطورة عن المرأة التى قد تأثرت وتقيدت بذلك القيـد. فلم تناد النسويات كإليزابيث كادى ستنتون Stanton فى حملتها بحق المرأة فـى الانتخاب وحق الملكية وحق التعليم والعمل خارج المنزل فقط، ولكنهـا أكـدت أيضا أن المرأة لها حق فى ارتداء الملابس المريحة، وأن هذا أهم بكثيـر مـن تربيتها على فكرة أن تسعد الرجال (Bryson 1999:25) على حساب حريتها فى أن تلبس ما يبعث على راحتها، وقد أوضحت الكاتبة رأى النسويات فى أن "مـا هو شخصى فهو محل اهتمام المعموم أو هو شأن الآخرين" «Private is Public». وتعنى بذلك أن القضايا الشخصية كقضية حق المرأة فى اختيار ملبسها لا تقل أهمية عن حقها فى المشاركة فى الانتخابات.

ومن المثير للدهشة أن رسومات تلك القصص التى قامت برسمها المؤلفة تبدو أيضا متأثرة إلى حد كبير بتلك القضية. فتنفر رسامة هذه القصة من تصميمات وأشكال شعر النساء فى الحفلات. فترسم شعر أم فرحانة فى صورة شكل هرمى قاعدته شريطة زرقاء، وطول هذا الهرم يتعدى طول رأسها ورقبتها بكثير، مما يجعل صورتها الكاريكاتيرية مثاراً للضحك. بل إن صورة ملابس فرحانة، وإن بدت للأم ملابس سهرة إلا أن القارئ يتعاطف مع فرحانة فى رفضها لتلك الملابس وتصميم الشعر، ويشاركها فى الرأى – ألا وهو كما

قالت طفلة – إنها ليست فرحانة ولكن بنت أخرى.

وتستمر أحداث القصة فتسرد كيف أن فرحانة تعانى من قيود تلك الملابس وبعد ذلك تبدأ الطفلة فى التحرر منها بالتدريج، وتنجح الكاتبة فى جعل القارئ يتعاطف معها، وتنشأ المفاجأة عندما تتخلص الطفلة من ملابسها كاملة. وتظهر فرحانة متحررة من كل القيود ومعجبة بذاتها، وترى الفرحة والإعجاب فى عيون الآخرين، حتى وإن كانت صاحبتها قد أطلقن بعض الضحكات والتعليقات الساخرة.

وهنا نلاحظ الحوار بين الخطاب النسوى الذى تتبناه الطفلة فى رغبتها فى التحرر من تلك القيود وبين المفاهيم التقليدية التى تهتم بارتداء المرأة لملابس تقيدها بصورة مخالفة لطبيعتها فى الحفلات، لكى يرضى عنها المجتمع ولا يسخر منها. والكاتبة ترى أن القيود الزائدة تدفع الفتاة إلى رفض كل المظاهر التى ترتبط بتلك القيود، وأن ذلك قد يدفعها فى النهاية إلى أن تصل لدرجة التطرف والتمرد، فتنزع تلك القيود، وتصبح مثاراً لسخرية المجتمع، وهى تظن أنها مثار للإعجاب. فالكاتبة تحذر من القيود الشديدة التي تفرض على ملبس النساء، كما أنها تطلب من الوالدين أن يتفهما بناتهما قبل أن يكسرن كل القيود ويعرين مشاعرهن وجسدهن من أجل الشعور بالحرية.

٦- حرية الفتاة فى التجربة والخطأ: تظهر هذه القضية فى قصة "فرحانة تجرب الطيران" التى تعكس الاتجاهات الغربية الحديثة ككتابات دكتور سبوك التى ترفض العناية الزائدة بالطفل والخوف عليه من أن يسقط أو يصاب إذا أخفق فى تجربة المشى وحيداً. ففى هذه القصة تؤيد الكاتبة تعاليم دكتور سبوك والأساليب الحديثة التى تنادى بأن الطفل عليه أن يجرب ويخطئ، حتى وإن أدى ذلك لبعض الأضرار الجسدية. وقياساً على هذا الحق فى التجربة والخطأ ترفض المؤلفة أن نلقن أطفالنا خبراتنا عن العرف، وترفض أن نمنحهم معارفنا دونما تجربة وخطأ. فهى ترى أن البنات كالصبية يجب أن يمنحن قسطا من الحرية فينطلقن ليخبرن الحياة. فمؤلفة هذا الكتاب تهمس فى أذن كل أم بأن عليها ألا تنزعج لأن طفلتها تقدم على حركات عنيفة قد تجدها طائشة أو متهورة، فلا يهم إن جرحت الطفلة ووضعت بلاستر على الجرح؛ لأن التجربة الجديدة فى حد ذاتها تشعر الفتاة بالسعادة. فالفتاة ترى البلاستر مثل الوسام وتزهو به. ولكن الأمر اختلف عندما حاولت الطيران وأصيبت بجرح كبير استدعى أن يعالجها طبيب بأن خاط لها الجرح، ففى هذه المرة تعلمت الفتاة درساً، فقررت ألا تعيد هذه التجربة.

وهذه القضية تدعم قضية أن الأم يجب ألا تفنى كل وقتها فى رعاية الأبناء. فنجد أن الأم كانت تقرأ عندما ذهبت إليها الابنة وهى مجروحة تطلب بلاستر

جديداً. وكأن التيار النسوى الذى ظهر صداه واضحاً لا يرى المرأة أماً تقليدية طول الوقت، ولا يلقى اللوم عليها إذا ما أصيبت طفلتها بجرح، حتى وإن كانت معها فى المنزل، بل إنه يشجع الأم على منح طفلتها حق الحرية فى ارتكاب الأخطاء والتعلم منها واكتساب خبرات، ويعطى الأم حق التمتع بوقتها وقراءة القصة التى تريدها.

كما تجسد هذه المجموعة القصصية، وخاصة هذه القصة، قضية اختصاص المرأة بمجال الحياة الخاصة المنزلية. ففى حين نجد أن الرجل يختص بمجال الحياة العامة، ونراه دائما يعمل خارج المنزل(Bryson 1999:91)، نجد أن الأم دائماً فى المنزل، وحتى عندما أصيبت الطفلة وذهبت للمستشفى حتى يخيط الطبيب لها الجرح لم نجد الأب يصحبها، بل إن أحداً لم يخبره ولا حتى الأم. وعندما عاد إلى المنزل بعد يوم عمل طويل أقبلت عليه فرحانة لتخبره عن عدد البلاستر الذى تضعه على الجروح التى أصابتها. إن من يتأمل تلك القصة يجد ربة بيت فى صورة إيجابية. فالمرأة لديها من الاستقلالية وقوة الشخصية ما يتناسب مع ما تتطلبه الحياة المعاصرة. فالكاتبة تعطى للمرأة فى هذه القصة نوعاً من المصالحة بين ما ينادى به التيار النسوى من حرية للمرأة تتعدى حدود المنزل وبين التقاليد البالية التى ترى ضرورة عدم خروج المرأة للحياة العامة .(Public Sphere Bryson 1999: 43)

ونجد القارئ فى حوار منطقى بين هذه التقاليد التى ترسخ فكرة أن مجال المرأة يقتصر على المجال الخاص فى المنزل والفكر النسوى الذى ينادى بضرورة تحررها من المجال الخاص وخروجها إلى المجال العام مثلها مثل الرجل. فنجد أن القصة تمنح المرأة حق الخروج للحياة العامة فقط لكى تخدم أسرتها وتصبح أماً مثالية معاصرة. ولقد أصبحنا نشاهد أمثلة فى حياتنا اليومية من النمط الواقعى للمرأة المصرية المعاصرة تماثل النمط المثالى فى تلك القصة. ففى ظروف البطالة المحلية والعالمية هناك عدد ليس بالقليل من النساء يعتبرن أمهات مثاليات ومستقلات، ولكنهن حصرن ذاتهن داخل قيود الأسرة والمنزل؛ وكأن الخروج من المنزل للحياة العامة محمود عقباه فى حالة خدمة الأسرة فقط(لعلاج ابنتها كما فى القصة). بل إن الأم المعاصرة أصبحت تتحمل الكثير من المسئوليات التى كانت فى السابق تقع على عاتق الأب.

٧- التنشئة وتعلم الطفلة دورها كأم: تصور لنا قصة "فرحانة تستقبل أخاً صغيراً" علاقة فرحانة أولا بأمها؛ فتظهر الأم فى انتظار طفل وفرحانة فى انتظار أخ جديد. ثم يبدو دور الأب أكثر وضوحا فى هذه القصة عن سائر القصص. فهو الذى اختار اسم سعيد لأخى فرحانة الجديد، وهو الذى يواسى فرحانة التى

حزنت عندما وجدته صغيراً ولا تستطيع اللعب معه. بل إن المؤلفة أوضحت أن فرحانة لم تجد سعادة منذ ميلاد هذا الطفل سوى عند ممارسة دورها كأم لهذا الطفل وليس كأخت. فهو لا يستطيع أن يلعب معها ولكن يمكن أن تحمله عندما يبكي لتهدئته. وهنا يبدو لنا أن الأم تلقن ابنتها منذ نعومة أظافرها دورها كأم، والأهم أن فرحانة وجدت سعادة فى ذلك الدور. ونجد أن حوارا نسويا يعرض مختلف الرؤى بين صاحبات الفكر النسوى المعاصر؛ فالبعض يرفض أن تقوم الأم بذلك الدور المرتبط بالإنجاب ورعاية الأطفال، وتعد ذلك ثقافة السلطة الأبوية. فترى صاحبات التوجه النسوى الفرويدى أن يكون دور الأم مرادفاً لدور الأنثى (Beasley 1999: 72). فى حين أن هناك ناقدات للفكر النسوى الراديكالى المتطرف تميزن ببعض سمات وخصائص الفكر التقليدى يرين أن المرأة تجد سعادة فى العطاء ومنح السعادة لأسرتها. فيطالبن بعدم تحطيم المجتمع من أجل مفاهيم وقضايا معاصرة لن تسعد المرأة، وإنما تحطم الأسرة والمجتمع.

٨- **الصلات القوية والأخوة بين جميع البنات Sisterhood:** تبدو هذه القضية فى قصة "فرحانة تعلم نورا الشجاعة." ونجد فى معظم القصص التى وردت عن حياة فرحانة فى المدرسة أن المجال الشخصى لفرحانة تسيطر عليه زميلاتها وصديقاتها، حتى وإن اختلفن معها فى الشخصية. وصديقة فرحانة فى هذه القصة هى نورا التى تمثل النمط المثالى للأنوثة، كما يظهرها الموروث الثقافى: فهى جميلة المظهر، رقيقة الطباع، خجولة، وهى ترهب التعبير عن ذاتها فى الحياة العامة، حتى وإن كانت على يقين من أن ما تعرفه حقيقي، فى حين نجد فرحانة النمط المثالى التى ترغب صاحبات الفكر النسوى فى أن تبدو فيه الفتاة ألا وهو التعبير عن ذاتها، لاتعبأ بمظهرها الخارجى وحنون وعاطفية ومتحررة. فعندما تلتقى هاتان الشخصيتان يظهر الحوار بين منطقين مختلفين: منطق التراث— بما يحويه من قيود وصورة تفرض على الفتاة ألا تخرج منه— ومنطق التيار النسوى الذى يحاول أن يحررها من تلك القيود. ويبدو ذلك الموقف الذى تعرضه القصة من خجل نورا عن الرد على سؤال المدرسة عن عاصمة مصر مع أنها تعرف الإجابة الصحيحة، وإجابة فرحانة دون تردد بأن عاصمة مصر هى مصر الجديدة. ونرى فى الصورة زملاءها وهم يضحكون، ولكنها لا تعبأ بل تعجب لماذا لم تجب نورا وهى تعرف الإجابة الصحيحة. ونجد أن فرحانة قد أثرت على نورا ففى نهاية القصة تتحرر نورا من خجلها فترد على من تحاول الاستهزاء بحقيبتها فتجيب "إنها تعجبني كثيرا، فهى أجمل حقيبة فى العالم!" وهنا شعرت نورا أنها تحررت من خجلها، وتغلبت على ضعفها، وتحلت بالشجاعة.

ومن الجدير بالذكر أن صورة الغلاف تعبر عن إحدى قضايا النسوية، ألا وهى "أن من يملك سمات الذكورة والأنوثة هو أقوى من الذكور والإناث".

ففرحانة فى الغلاف تتوسط زميلتها نورا من ناحية وزميلاً لها من الناحية الأخرى، وتضع إحدى يديها على زميلتها ويدها الثانية على زميلها، وكأن الصورة تضعها موضع الوسط بين الذكور بنمطهم المثالى والإناث بنمطهن المثالى، فتبدو أقوى من كليهما، وهذا ما تعبر عنه النسوية بمفهوم "الأندروجينى Androgyny"،(٥) لأن الفكر النسوى يؤمن بأن المرأة التى تستغل سمات الأنوثة والذكورة التى تمتلكها هى أفضل من المرأة التى تقصر استغلالها لطاقاتها على الاستفادة من سمات الأنوثة فقط. بل إن النسويات لا يعتقدن أن ذلك ينافي الطبيعة؛ لأننا جميعاً نحمل جينات الذكورة والأنوثة، سواء كنا ذكوراً أو إناثا. وإنه فى حالة ظهور جينات الأنوثة فإن المجتمع يكسبنا النمط الأنثوى. ولا يجب أن يغيب عنا أن التراث نفسه قد يشجع المرأة أحياناً على إظهار سمات ترتبط بالرجال. فالمجتمع يرى الأنثى التى تظهر قوتها المرتبطة بالذكور مصدراً للاحترام؛ فيلقبها "جدعة" أو"زى راجل" ويعبر عنها أيضا بأنها "بمية راجل". وكأن تراثنا يراها باكتسابها سمات الذكورة صارت أفضل من باقى السيدات بل إنه يتفق مع الفكر النسوى، ويراها أحيانا أفضل من الرجل ذاته.

ولكن القصة تؤكد قضية ثانية ألا وهى الأخوة بين النساء Sisterhood . ففرحانة فى نهاية القصة قد نجحت فى مساعدة صديقتها ونجد أن فرحانة وجدت فى انتصار صديقتها انتصاراً لها. وهذا ما تنادى به صاحبات الفكر النسوى، وهو مساندة كل النساء والفتيات لبعضهن البعض، حتى وإن اختلفن عنهن ولم يؤمن بالفكر النسوى أو ينتمين للنسوية. فهن يؤمن أن هناك رباطاً قوياً بين جميع النساء ألا وهو الأخوة والتضامن لمصلحة المرأة. فالفكر النسوى الراديكالى فى أول عهده كان يؤمن بأن ما يجمع بين الإناث من تشابه أكثر مما يوجد بين المرأة والرجل(Beasley 1999:54).

٩- دور الفتاة يتمثل فى القيام بالأعمال المنزلية: نجد فى قصة "فرحانة وعيد ميلاد بابا" أن الأم تشترى هدية للأب بمناسبة عيد ميلاده وتضعها— كما تعكس الصورة— فى عربة الطفل معه، وكأن الصورة تعبر عن أن الابن سيمنحها لأبيه. وهنا تقول فرحانة "أريد أن أعطى هدية لبابا أنا أيضا." فقالت ماما

---

(٥) وردت ترجمة مصطلح Androgynyفى موسوعة علم الاجتماع لجـوردن مارشـال— التى قام بترجمتها د. محمد الجوهرى وآخرون على أنها التخنث، وتعد هذه الترجمة نموذجـاً لترجمة هذا المصطلح، ولكن على الرغم من هذا الإجماع على ترجمة هذا المصـطلح، لأن مصطلح التخنث يحمل معنى سلبياً لدى العامة مما يتعارض مع ما يحمله هذا المصطلح لدى الاتجاه النسوى من معنى إيجابى؛ لذلك فضلت كباحثة أن تحتفظ باللفظ بصورته الشكلية دون ترجمة أملا فى أن نصل فى المستقبل لترجمة تعكس هذا المفهوم بكل ما يحويه من مضمون.

"سنصنع له تورتة عيد الميلاد." وهنا تأتى لفرحانة فكرة صناعة التورتة وحدها. ولكن عندما تفشل فى صنعها لم يؤنبها والدها على الفوضى التى تركت المطبخ عليها، بل يدعم فيها الأنثى الحنون التى تريد أن تحنو على أبيها بأن تصنع له تورتة عيد ميلاده؛ فطلب منها أن تعمل له سندويتش من رغيف عيش وقطعة جبن ووضعوا فيه الشمع. وهنا يتضح كيف أن صورة الفتاة تكتمل بقيامها بدور عملى فى المطبخ بطريقتها الخاصة.

وهنا يظهر الأب بصورة الأب المثالى الذى يتفهم طبيعة طفولة الابنة التى لا تتناسب مع قيامها بأمور الطبخ المعقدة، ولكن مع ذلك يدعم فيها دور المرأة. فبذلك نجد الثنائية المنطقية Dialogic المتمثلة فى الحوار بين الثقافة الأبوية التى ترى أن الطفلة يجب تنشئتها على الأعمال المنزلية منذ نعومة أظافرها وبين صورة الأنثى الحنون التى لا تجيد الطبخ. ونجد المصالحة بين الفكر النسوى الذى يرفض تقيد المرأة بالأعمال المنزلية كجزء من أنواع سيطرة السلطة الأبوية ورغبة الطفلة، أن تظهر فى صورة الابنة الحنون. ونجد المصالحة فى صورة نسوية، وهى أن يتحرر الأب من الصورة السلبية لصاحب السلطة ليبدو أكثر تفهماً. وتمثل بذلك المؤلفة مصالحة مع العادات والتقاليد المتمثلة فى ثقافة السلطة الأبوية التى ترسخت داخل كل أفراد الأسرة من أن الأنثى من أدوارها تعلم أصول الطبخ، وأن ندعم داخلها فكرة أن حبها للرجل يترجم فى صورة صنع تورتة له.

١٠- المرأة المتميزة هى المرأة جميلة الشكل: توضح قصة "فرحانة تحلم بدور سندريلا" حلم البطلة فرحانة بأن تصبح سندريلا التى يحبها الأمير. ويتضح ذلك من صورة الغلاف التى يظهر فيها الأمير الذى يدنو من فرحانة وهى متأنقة ومزينة بالورود. وتوضح القصة أن التيار الرئيسى يعطى للجمال الظاهرى أهمية خاصة ويجعله شرطاً رئيسياً لإعجاب الرجل بالمرأة.

فعندما كان على المدرسة أن تختار بطلة تمثل دور سندريلا فى مسرحية مدرسية وطلبت منها فرحانة أن تقوم بالدور، رفضت المُدرسة واختارت طفلة ليست سمراء ذات شعر أسود مجعد قصير كفرحانة ولكن طفلة لها بشرة بيضاء وشعر أصفر اللون ناعم وطويل. وكأن سمات الجمال تتمثل فى الفتاة الشقراء ذات الشعر الأصفر الطويل الناعم. والأكثر من ذلك أن المدرسة أعطت فرحانة دور السيدة الشريرة، وكأن البشرة السمراء والشعر الأسود مرتبطان بالشر، والبشرة البيضاء مرتبطة بالخير. ويؤكد ذلك الصور فى القصة فكل من يتسم بالشر يحمل شعراً أسود اللون مجعداً. وبذلك نجد أن التيار الرئيسى يربط بين

البشرة البيضاء والشعر الأصفر والخير، وبين الشعر الأسود المجعد والشر. وفى هذه القصة نرى أن الأب يحاول أن يخفف عن فرحانة حزنها بأن يخبرها بأن جمال الجوهر أهم، وأن قلبها الطيب يشبه قلب سندريلا. فنرى صدى الفكر النسوى المعاصر الذى يعرف بالنسوية السوداء Black Feminism والذى تدافع فيه المرأة السوداء عن ذاتها، أقل من المرأة البيضاء أو الرجل الأبيض وأن من حقها أن تستمتع بالحياة. كما أنها ترفض تلك الصورة السلبية التى تربط بين لون بشرتها وبين الشر (Bryson 1999:32-6).

ونلاحظ أن المؤلفة عندما تنتقد فكرة أن المرأة الجميلة هى المرأة الشقراء لا تعتمد على تراثنا قدر اعتمدها على خلفيتها الثقافية الغربية التى بدأت تهاجم العنصرية الغربية. فقد ربطت المؤلفة بين فكرة الشر واللون الأسود، كما يؤمن بها الرجل الأبيض فى الغرب، مثال ذلك الصور المرسومة على أبواب كنائس الغالبية البيضاء فى أمريكا، حيث تبدو للملائكة فى اللون الأبيض ترمز للخير والشيطان بلونه الأسود يرمز للشر. أما فى تراثنا فنجد أن اللون الأسود لا يحمل معنى الشر بما يحمل من معنى النفور الذى يصحبه أذى فى الحكم على الأشخاص قدر ما يحمل معنى البعد عن مقاييس الجمال خاصة بين طبقة المثقفين.

ونستطيع أن نتلمس ما بين سطور هذه القصة قضية نسوية معاصرة أخرى، ألا وهى أن قيام المرأة بالأعمال المنزلية كالطبخ وتفانيها فى العطاء لأسرتها يسعدها وتذوب فيه كل آلامها التى قد تشعر بها. وهذه قضية أثارت الخلاف بين العديد من صاحبات الفكر النسوى المعاصرات اللائى يمثلن نسوية ما بعد الحداثة. فاختلفن فى الرأى، فيرى البعض أن المرأة لكى تحصل على سعادتها يجب ألا تحطم أسرتها كما أن عطاءها لأسرتها وفناءها فيها ليس إقلالا منها، بل يسعدها وهو أمر لا يمكن إنكاره (Benhabib 2003). ونجد صدى لهذه القضية فى فرحانة التى عندما رفضت المدرسة أن تختارها كسندريلا وجدت ملاذاً لآلامها فى مساعدة أمها فى المطبخ، وفى رعاية أخيها الرضيع "وبدأت تنسى ما أحزنها فى المدرسة".

١١- الأندروجينى والفتاة تلعب كرة القدم: تعرض قصة "فرحانة تلعب الكرة" لبعض القضايا النسوية التى امتدت لتعد توجها فى ذاتها، ألا وهى نموذج النوع. فقد أصبح مصطلح النوع Gender يحل محل مصطلح الجنس Sex –الذى يقوم على أساس بيولوجى—ليعبر عن تنميط اجتماعى وثقافى وسيكولوجى للاختلافات بين الذكور والإناث(أحمد زايد وآخرون ٢٠٠٢ :١١٩). ولما كان مصطلح النوع يعبر عن دلالات الألفاظ، فإن لفظ طفلة كما يرسمها فهمنا القبلى لهذا

المصطلح يمثل مشروع تنشئة النمط المثالي للأنثى وذلك بتعليمها منذ الصغر الرقة والأنوثة والدعة. فرغبة فرحانة في أن تشارك الأولاد في لعبة كرة القدم تتعارض مع النمط الأنثوي وذلك لأن هذه اللعبة تتصف بالعنف الذي لا يتناسب مع الأنثى، والذي يتفق مع النمط المثالي للذكورة. ولكن النسوية المعاصرة ترفض قولبة الأنثى في قالب تفرضه عليها الثقافة. وبذلك فإنها تتمرد على التقاليد والمفهوم القبلي الذي يخصص لكل نوع ألعاب خاصة ولذلك يعزل الطفل عن الطفلة في اللعب كأولى خطوات الفصل بين الأنثى والذكر لأسباب نوعية.

ويتناول هذا العرض القصصي أيضا مفهوم الأندروجيني الذي سبق ذكره في القصة الثامنة. ففي هذه القصة استطاعت فرحانة أن تقنع الأولاد والبنات أن يلعبوا معها كرة القدم. وقد كونت البنات فريقاً في حين كون الصبية فريقاً آخر ينافس البنات. وبذلك حققت نوعاً من الفصل النوعي الذي يصاحبه مشاركة بين النوعين. وفازت البنات أحيانا كما فاز الأولاد أحياناً أخرى.

وأنهت المؤلفة القصة بالبنات يلعبن مع الأولاد في سعادة، وهنا نجد المصالحة بين فكرة الفصل النوعي و التواصل بين الطرفين. ويظهر ذلك في آخر صورة لفرحانة، وهي تتسلق شجرة متفوقة على صبي مازال يحاول التسلق. لتعلن تفوق الفتاة التي أصبحت أقوى من الصبي بعد أن استغلت الإمكانات التي منحها لها الله مثل الصبي.

١٢-تعديل صورة السلطة الأبوية: تبرز القصة الأخيرة العلاقة بين فرحانة والسلطة الأبوية، وهي أهم موقف في المجموعة القصصية، وقد أطلقت المؤلفة على القصة "فرحانة تقول الحقيقة". وتعرض القصة الصورة الأولى لفرحانة وهي تقف على أطراف أصابعها لكي تأخذ الكوب، فيقع منها وينكسر، وعندما تسألها أمها"هل كسرت الكوب؟" تخاف أن تعترف وتشعر بخجل من نفسها وتكذب. ولكن في المساء عندما ينكسر من الأب كوب الشاي، تقول لنفسها "إذن هذا يحدث للكبار!" وهنا اعترفت لأمها أنها كسرت كوباً في الصباح، فتخبرها أمها بالطريقة المثلى لكي تحمل الكوب. فتأخذ فرحانة أباها من يديه لتعلمه كيف يحمل الكوب فلا يكسر منه. ويتضح من هذه القصة أن فرحانة لا تخاف من سلطة الأب، بل إنها تراه يخطئ مثلها ويحتاج لأن تعلمه.

وتعدل المؤلفة من مركز السلطة في الأسرة فتوضح أن الأم هي صاحبة السلطة وهي التي تعلم السلوك المثالي. ومن هذا يتضح أن المؤلفة تتمنى هذا التعديل لصورة السلطة الأبوية التي تتمثل في الأب، بل وتأمل في أن تصبح السلطة في يد المرأة أو الأنثى(الأم ثم الابنة) فتعلم الرجل كيف يتصرف.

والقصة تعلم الفتاة أهمية ألا تخاف من السلطة، وأن تعترف بقدرتها، وبأنها ليست أضعف ولا أقل من الكبار أو الرجل—أقوى وأكبر سلطة فى نظر المجتمع—بل تخاطب القصة الكبار من الرجال والنساء، وتطالبهم بضرورة تشجيع الأطفال على كسر الحدود بينهم وبين الكبار. فحتى الأب عليه أن يهدم المفهوم القبلى للسلطة الأبوية؛ فلا يبدو متسلطاً بجبروته. فالمؤلفة ترى الأب فى صورة تخلق داخل الطفلة والأم مصالحة مع السلطة الذكورية. فالابنة ترى الأب نداً وتعلمه، فى حين أن الأم ترى أنها صاحبة السلطة التعليمية فى المنزل لكل من الابنة وأبيها.

استطلاع رأى

ومن هنا كان استطلاع الرأى لبحث رد فعل الأطفال والأمهات ولبحث رأيهم فى مثل تلك القصص ومضامين قضاياها، فاستخدمت الباحثة أدوات المنهج الأنثروبولوجى من ملاحظة، ومقابلة، ودراسة حالة.

وقد توصلت الباحثة فى دراستها الاستطلاعية إلى ما ذهبت إليه مُدرسة للسنوات الأولى الإبتدائية. فقد لاحظت أنها عندما تعرض القصص على الأطفال فى سن (٣: ٧) فإن اهتمامهم يتركز على الألوان المبهجة. فلقد لفت انتباه الباحثة ألوان القصص، وخاصة الغلاف، فكل قصة لها غلاف ملون بلون بهيج مختلف عن باقى القصص. بل إن المثير للانتباه أن الطفل فى سن الثانية اختار القصة ذات اللون اللبنى، فى حين اختارت أخته الكتاب ذو الغلاف البمبى. وعند سؤال الأم قالت أن الحفيدة التى هى فى الرابعة "مغرمة باللون البمبى وعايزة تلبس كله بمبى حتى الملابس الداخلية وساعات بتعمل مشاكل." أما الحفيدة الأولى (٦سنوات) فلقد أحضرت لها الباحثة فى عيد ميلادها هدية أدوات مدرسية لونها بمبى، فقالت الأم: "هى مش بس حتفرح بالهدية لكن حتحبك جداً لأن لونها بمبى." ومن هنا يتضح أن المجتمع قد دعم داخل الأطفال هوية نوعية فى تلك المرحلة المبكرة. فكأن المجتمع يمنح الطفل الذكر اللون اللبنى، ولأخته اللون البمبى منذ الميلاد، حتى إذا بلغ سن تحديد الهوية (أربع سنوات) يكون ذلك أمراً تلقائياً.

ومن الجدير بالذكر أن الحفيدتين تنزعان لاختيار الملابس الجذابة من حيث الألوان اللامعة، بل إن الطفلة التى تترك لها أمها حرية أكبر تنزع للملابس التى تظهر مفاتنها كأنثى ولا تجد الأم أو الجدة غضاضة فى ذلك لصغر سنها. بل إن الأقارب أوضحن أن الطفلة لا تترك أحداً يضع مساحيق أمامها إلا وتطلب منه أن يضع لها. ومن ذلك يتضح أن الأنثى تنزع بفطرتها إلى إظهار مفاتنها، حتى أن

الحفيدة التى فى سن السادسة تقول:"المايوه (ملابس البحر) ضيق وصغير ولكن مش مهم المهم إنه بيكينى". ولكن هذا لا يعنى أن الطفلة الأنثى تتوحد مع فرحانة. فصورة الأنوثة كما يؤكدها المجتمع وتراها فى الإعلام، حتى وإن كانت تتصف بالتحرر، تبعد كل البعد عن صورة فرحانة. ففرحانة تمثل التحرر من قيود النمط الأنثوى، فى حين تنزع الطفلة إلى تقليد ما تعرضه وسائل الإعلام.

ولقد أكدت الجدة أن أحفادها يعجبن إعجاباً شديداً بالقصص التى تروج لها وسائل الإعلام مثل قصة سندريل، ا فتطلب منها أن ترويها لها عشرات المرات. فحفيدتها التى تبلغ من السن خمس سنوات تطلب منها دائما نفس القصة وتقول الجدة: "دى ما بتتعبش أبداً من قصة سندريلا." ومن الملاحظ أن هذه المجموعة تناولت قصة سندريلا بما يطلق عليه النقد الاجتماعى والأدبى "مراجعة" ؛أى تجديد فى التوجه مع عدم المساس بالقصة من حيث خطوطها العريضة. ومن ذلك يتضح كيف أن القصص تجذب الطفلة لكى تصل بها إلى مجال أرحب من مجرد قصة يتكرر سماعها. ومن ذلك يتضح أهمية دور الراوية فى اختيار القصة التى سترويها على الطفلة، لأن الطفل يتعلق بسهولة بالقصص التى تروى له؛ ومن هنا يتضح أهمية التعمق فى دراسة دور من يسرد أو يعرض المجموعة القصصية على الطفل.

وقد اتضح للباحثة أهمية المقابلة فى التوصل لتأثير طريقة السرد القصصى على مضمون القصة. وقد صرحت الأمهات– رغم عدم سؤال الباحثة – بأنه من الضرورى أن تقوم الأم بتوضيح بعض أخطاء بطلة القصة للطفلة التى تروى لها القصة من خلال السرد رغم أن القصة الأصلية قد لا توضح ذلك. فعلى سبيل المثال نجد أن البطلة فرحانة قد أوضحت الصور أنها لا تهتم بمظهرها داخل المنزل، وأنها تترك شعرها مبعثراً وتسير حافية القدمين وما إلى ذلك من أمور يدعمها الفكر النسوى الذى يدعو لتحرر المرأة من قيود المظهر، والذى لا يتفق مع قيم التنشئة فى المجتمع المصرى وأصوليته. وقد أوضحت الأمهات جميعهن أن دور الراوية يجب أن يتعدى قراءة القصة فيجب أن تنفر الطفلة من مظهر البطلة حتى وإن لم تكن المؤلفة تهدف من الصور المرسومة إلى ذلك من الرسم للصورة تلك. ومن هنا يتضح كيف أن المفهوم والمعرفة القبلية لدى الراوية تنتقل للطفلة أثناء السرد القصصى، حتى وإن لم تكن قد انتقلت لها من خلال التنشئة فى الحياة اليومية، وأن الأمهات يرغبن فى تعديل هذا المفهوم حتى يتفق مع موروثهن الثقافى، وبذلك يعدلن من دور الراوى السلبى إلى دور إيجابى بوجه لأطفالهن.

وقد لاحظت الباحثة تعبير الطفلة والراوية عندما روت إحدى الأخوات أو الأقارب أو الأمهات قصص المجموعة على الأطفال وصاحب السرد عرض القصص المصورة، فكان رد فعل الأطفال الاندهاش المصحوب بالضحكات، الذى عبر عن عدم التوقع لما رأينه من لحظة بداية العرض إلى نهايته. وقد علقت الأمهات قائلات:"بنتى عمرها ما ضحكت كده" "ضحكت بنتى أوى على القصص" "هى اسمها فرحانة على إيه ما فيهاش حاجة غير و تضحك " أى أن البنات الصغيرات رفضن التوحد مع البطلة ورأينها نكتة. كما أن الأمهات قد شاركن بناتهن فى الضحك. وبالرغم من أن رد فعل الأمهات قد تراوح بين الابتسام والضحك والقبول والاستنكار إلا أن الباحثة لاحظت أن هناك إعجابا ببطلة القصص ورغبة فى شراء القصص للأطفال. وتراوح تعبيرهن بين "عايزة أجيبها لبنتى منين أشتريها"، و"جبتيها منين دى!"

وترى بيف جامز Bev James عالمة الاجتماع النيوزلاندية " أن التفاعل الشفاهي فى المقابلات يجب أن يدعمه الاهتمام بالتفاعل غير اللفظى؛ لأن الجماعات المقهورة تعبر عن وضعها من إحباط وعدم الرضا بالضحك." (Reinharz 1992: 20)

ومن الممكن تفسير رد الفعل الأمهات والأطفال بعجز الطفلة عن التوحد مع فرحانة، بل إن البعض وجد إنها نكتة؛ وذلك لأن الطفلة تدرك أنها لا تستطيع أن تتصرف مثل فرحانة. فعبرت طفلة مثلا عن أنها لا تسير حافية القدمين مثل فرحانة، وسألت طفلة إن كانت أجمل من فرحانة، كما عبرت طفلة عن أنها لو تصرفت مثل فرحانة فسوف تعاقب، كما أن الأم لم تجد فيها الصورة النمطية المسبقة التى اعتادت أن تنشئ طفلتها عليها. وأوضحت إحدى المتخصصات فى مجال تربية الطفل بأن رسم القصص كاريكاتيرياً لا يتناسب مع ما درسته فى تخصصها لتربية الطفل:"لازم ندى الطفل الصورة المثالية ومش صورة مشوهة." ولكن من الواضح أن الأمهات يجد أنفسهن يتعاطفن مع فرحانة، حتى إنهن ربما يجدن أنهن لولا قيود المجتمع لكن فرحانة التى تتمرد على القيود وتلبس الملابس المريحة وتسير حافية القدمين فى المنزل، وتعلم أباها كيف يتصرف.

وبذلك يتضح أهمية تأثير القصص فى الراوية وتفاعل الراوية مع أحداث القصص للتوصل لتأثير الراوية فى الطفلة.

ومن هنا اتضح للباحثة أن نتائج استطلاع الرأى هى:

١-أجمعت الأمهات على أن القصة الأولى "فرحانة تدخل لوحة جوجان" التى تخاطب القارئ بضرورة منح الطفلة حرية ممارسة الفن أن ذلك صار حقاً

طبيعياً، خاصة إذا كان هذا الفن لا يتعدى الرسم، ولكن معظم الأمهات والجدات أوضحن أن بعض أنواع الفنون كرقص الباليه مرغوب فيه عند الصغر، ولكن احترافه ودراسته أمر مرفوض، على عكس التخصص فى الفنون الجميلة.

٢-أكدت أم الطفلة ذات الأربع سنوات(ابنتها الكبرى)، وأم الطفلة ذات الخمس سنوات(ابنتها الصغرى) أنهما لا يعتقدان بأن ابنتيهما ستبلغان مبلغ الفنانين بشطحاتهم، كأن تشعرا أنهما قطعة من اللوحة في متحف، ولكن جدة متخصصة فى الشعر وتحب أن تسرد القصص على الأطفال أكدت أنه لا يوجد ضرر من تلك الشطحات مادامت لا تستمر إلا للحظات قصار، فهى سمة من سمات الفنانين بخيالهم الخصب. وعلقت إخبارية تخصصت فى قسم تربية الطفل قائلة إن الطفلة المصرية يمكن أن تتوحد مع تمثال نهضة مصر أو أبو الهول ولكن ليس مع لوحة لفنان أجنبى حتى لو كان مشهوراً.

ومن ذلك يتضح أن ممارسة الفن كالرسم أو الشعر قد صارت حقاً مكتسباً من حقوق الفتاة منذ نعومة أظافرها ما لم يتعارض مع قيمة أخرى ترفضها القيم والتقاليد كالرقص. فما ذهبت إليه الأمهات أن الرسم ليس فيه خروج عن القيم، حتى وإن كان البعض فى الماضى كان يرى أن الفنانين يرسمون صوراً تخالف التقاليد، فقد رفضت الأمهات أن تقوم بناتهن بذلك. وقالت أم:"دلوقتى بتهيألى معدوش فى فنون جميلة بيرسموا صور عارية كما كان فى الماضى كجزء من دراستهم." كما أن أماً أخرى تتمنى أن تتعلم ابنتها الصغيرة الباليه، ولكنها بالطبع على حد قولها لا تتخيل أن تحترفه ابنته،ا بل وترفض بشدة أن تتعلم ابنتها فنون الرقص للاحتراف. ومن هنا نجد أن بعض أنواع الفنون صار المجتمع يستسيغها متجاهلا ما يعد خارجا على التقاليد. بل ربما تحقق الأم أحلامها فى التحرر من بعض القيود فى منح ابنتها الحق فى أن تمارس هذه الحرية كتعلم رقص الباليه أو السباحة أو الجمباز على سبيل المثال، بل إن بعض الأمهات يحلمن بأن تحقق بناتهن أرقاماً قياسياً ثم يعتزلن فى سن البلوغ وربما يرتدين الحجاب، أو على الأقل يحتشمن.

٣-أما القصة الثانية "ارحانة تبحث عن كتابها" فقد لقيت تشجيعاً كبيراً من الأمهات لأن الطفلة فى القصة تدرك أن النظام هو السبيل الوحيد للوصول لقصتها التى تحبها. فقد أجمعن الأمهات على أن القصة الأولى والثانية توضح للبنت كيف تتبع النظام خارج وداخل المنزل. ففى القصة الأولى تتعلم أن عليها أن تحترم النظام فى المتحف فتقف فى الصف، وفى القصة الثانية تتعلم أن تنظم غرفتها. ومن الواضح أن الأمهات يرين أهمية الدور التربوى للقصص، حتى

إن الأمهات أكدن أهمية أن تتعلم البنات النظام، حتى وإن لم تكن الأم منظمة "ياريت تبقى بنتى منظمة أكتر منى."

٤-تراوحت الآراء حول أحداث القصة وتفاصيلها، فرأت أم متخصصة فى الطفولة أن بناء مسرح فى المنزل من الكراسى يعد أمراً ممتعا، وأنها كانت تقوم بنفسها بمشاركة بناتها فى صنعه، أما الجدة فقد أوضحت أن ذلك أمراً فى منتهى الخطورة، وستوضح ذلك لحفيدتها عندما تقرأ لها القصة لأن الكراسى يمكن أن تكسر من اللعب، ثم أوضحت أنها لن تقبل ذلك أبداً قائلة"أنا باكره الكركبه." ولكن ابنتها الأم لابنة فى الخامسة علقت ضاحكة "كركبه كركبه الصبح الخادمة ح توضب." وقد أوضحت جدة متخصصة فى الأدب أن أحفادها فى مثل هذا السن كن يقلبن منزلها رأساً على عقب لعرض مسرحياتهم وعروضهم وكانت تفرح بهم، ولكن كان شرطها الأساسى لحضور تلك العروض هو عودة المنزل كما كان بعد نهاية العرض.

ومن هنا يتضح أن الأم فى الماضى عندما لم تكن على قدر من دراسة الفن أو تربية الطفل كانت تهتم بنظام ونظافة المنزل أكثر من اهتمامها بحرية الطفلة في منزلها، أو تنمية الجانب الفنى فى الطفل. ولكن أوضحت أم الطفلة ذات الأربع سنوات أنها لا تمضى معظم وقتها فى الأعمال المنزلية على الرغم من أن عندها طفلين، وليس لها عمل رسمى خارج المنزل وقالت:"الست مبقيتش بتقضى كل وقتها فى شغل البيت زى زمان." ويظهر ذلك إذ أن الطفلة فى الجيل الجديد قد أصبحت تتمتع بقدر من الحرية أكبر من الجيل السابق، وأن الأمهات يرين أن من حقها أن تلهو حتى وإن تعارض ذلك مع نظام المنزل. وذلك لا يعنى تمرد الأمهات على التقاليد التى تركز على أهمية تعليم الطفلة النظام، ولكن يعنى مرونة الأم فى بعض الأحيان وتغاضيها عن القيم التقليدية بعض الوقت من أجل سعادة بناتها. بل ربما تشعر بعض الأمهات بأن هذا المتنفس من الحرية فى المنزل يمنح الأم ذاتها مقداراً من التحرر من القيود التى تفرضها التقاليد من خلال توحدها مع ابنتها.

٥-أما القصة الثالثة قصة **"فرحانة تهرب من الأسد"** التى تتناول مخاوف فرحانة من وقوع أحد من الكبار فى خطأ أو وقوع فرحانة ذاتها فى خطأ فيستخر منها زملاؤها، فإن أحداً من الأمهات اللاتى قرأن القصص لم يعبأ بمخاوف الطفلة وأسبابها ولكن ما شغلهن وكان مجالاً للجدل هو آخر صورة فى القصة ورد فعل فرحانة الذى أظهر خوفها. وهذه الصورة تتمثل فى نوم فرحانة بين أمها وأبيها، وتعليق المؤلفة"هذه فائدة الكوابيس!!". فقد رفضت جدتان وعدد

من الأمهات هذه القصة التى تظهر للأبناء أن حل الخوف من الكوابيس هو النوم فى مضجع الأم والأب، فى حين أظهرت الدراسة أن الأمهات العاملات يجدن من الأيسر أن تنام الأبناء إلى جوار الأم دائما حتى تستطيع أن ترضعهم وبعد الكبر لتطمئنهم فيناموا. وحتى تستطيع الأم أن تستمر فى النوم لتذهب فى الصباح للعمل. ولكن إخبارية متخصصة فى تربية الطفل—لها ابنة فى السادسة—رفضت فكرة نوم الطفلة مع الأم والأب فى نفس الفراش وقالت إن هذه مشكلة تتضخم عند الكبر، وقالت إن الحل لمشكلة هؤلاء الأمهات—أن تذهب الأم لتنام مع ابنتها فى مضجعها حتى تنام، ثم تعود لمضجعها، حتى لو تطلب ذلك أن تنام الأم إلى جوارها وتترك الأم مضجعها، لكى تتعود الابنة على النوم فى حجرتها.

ومن هنا يتضح كيف أن المجموعة القصصية تناقش قضية اجتماعية هى مخاوف الطفلة من المستقبل القريب ألا وهو المدرسة؛ فالمدرسة تشكل للطفلة مواجهة مع العالم الخارجى، فحتى عندما تقوم المدرسة برحلة يكون من المفترض فيها أن تكون مبعث سعادة، تظل مخاوف الطفلة من مواجهة العالم الخارجى تنغص عليها بهجتها وتظل مخاوفها من ارتكاب بعض الأخطاء أمام الآخرين تشكل كابوساً يعترض نومها، ولكن الأمهات لا يفكرن سوى فى مشاكلهن أو يواجهن هذه المشكلة بالسخرية كقول أم ضاحكة "هو ده إلى بيحصل من غير رتوش وبعدين؟" وكأن الأمهات يردن الحل وليس عرض المشكلة. وكأن هذه القصة لا تهدف لطمأنة الطفلة، ولكن لإيجاد حل للأمهات. ومن الجدير بالذكر أن الأمهات يجدن مشكلة أكبر مع الصبية عن البنات، ويرجعن ذلك لأسباب سيكولوجية كما يفسرها فرويد ويرين أن البنت تقلد أخاها. وهن بذلك يتعاطفن مع الصبى ويجدن له العذر، ويتجاهلن مشاعر البنت ومخاوفها، على الرغم من أن والديها اللذين يمثلان الآخر المهم يعدان المصدر الأساسى وربما الأوحد فى بعض الأوقات فى بث الطمأنينة فى نفس الطفلة فى مثل تلك المرحلة العمرية.

٦-أما القصة الرابعة "فرحانة تتشاجر مع صديقاتها" فتتناول قضيتين نسويتين. أما الأولى فهى قضية نوعية، وهى أن الأنثى يجب أن تكون قوية وتستخدم العنف لتصل لما تريد؛ كفرحانة التى تشاجرت مع صديقتها نورا على أرجوحة، وأخذتها منها بالعنف. ولم تلق هذه الفكرة قبولاً من بعض الأمهات، خاصة إن كن منجبات لإناث. فقالت إحدى الأمهات:"أنا مبحبش الحاجة إلى تتاخد بالقوة لا للولد ولا للبنت"، فى حين رأت إحدى الأمهات أن "الولد غير البنت إن متعلمش ياخد إلى عايزه بالقوة مش حيبقى راجل." ويبدو أن النمط المثالى للأنثى ألا تكون عنيفة لم يعد المألوف فى تربية البنات أو الولد، وإن كانت الباحثة

قد لاحظت أن بعض الأمهات لا تربى الصبى أو الفتاة على العنف ولكن ذلك يحدث لهم مشاكل فى التكيف مع زملائهم فى المدرسة كنورا فى القصة.

أما القضية الثانية وهى التآخى بين الإناث Sisterhood التى تنادى بها النسويات، حيث ترى أنها أهم من مجرد إشباع رغبة فردية؛ فتبدو عندما تتنازل فرحانة عن الأرجوحة لنورا بعض الوقت؛ لأنها لم تجد سعادة فى انفرادها باللعب بالأرجوحة وحدها، فهى تخلق حوارا بين مشاعر القارئ كالأم أو الجدة التى قد تختلط بين نشوة الانتصار بالقوة، وبين غضب بعضهن بأن الوسيلة لنيل الرغبات لا تأتى سوى بالقوة. وقد دعمت هذه الفكرة كل من سألته عن فكرة تضامن الإناث داخل الحركة النسوية لصالح المرأة وخارجها. فقالت الجدة:"ده أمر طبيعى إن الستات تدافع عن بعض فلما تطلق واحدة ست كل الستات تتهم الرجل إنه السبب زى الرجالة ما بتشوف الست هى إلى غلط." وتقول ابنتها–الأم لطفلين الأنثى خمس سنوات والصبى إحدى عشرة سنة—"من الطبيعى أن الستات يتجمعوا على الرجالة لأننا بنخلى البنات من صغرهم يلعبوا مع البنات بس، ولما يكبروا نقولهم البنات ما يتكلموش فى التليفون مع ولد ولو حصل نقول ما فيش بنت تكلم ولد بالساعة وتحكى وتشكيلوا مشاكلها، لكن ممكن مع بنت."

ومن هنا يتضح أن قضية المفاهيم النوعية ما زال لها صدى فى مجتمعاتنا التقليدية خاصة بين النساء، ولقد اتضح من خلال المعايشة أن الأم التى تشجع أبناءها على الحصول على ما يريدون عن طريق العنف، تنهج هذا النهج فى حياتها، حتى فى طفولتها. فقد أوضحت أمها أنها تصمم على الحصول على ما تريد بالعنف، حتى إنها كانت تغتصب المشاعر من أمها فى لحظات الخصام على عكس أختها التى تأخذها الكرامة فتعزف عن أى شىء لا يمنح لها عن طيب خاطر حتى من أمها؛ ولذلك فإن الفروق الفردية لها وجود، ويظهر ذلك من تربيتهما للأبناء. وتلك الفروق الفردية هو ما اعترفت به النسوية فى المرحلة الأخيرة؛ فأكدت وجود اختلافات فردية بين النساء difference يجب دراستها وأن تعميم سمات المرأة على كل امرأة يعد أمراً مرفوضا وليس مناسباً للبحث العلمى.

٧–أما القصة الخامسة "فرحانة وملابس السهرة" فقد اختلفت الأمهات فى رد فعلهن فى حق الطفلة فى اختيار ملابسها. فأوضحت الجدة أنها ليس عندها بنات يخترن ملابسهن، فهى التى تقرر أى فستان لأى مناسبة. ولكن ابنتها(الأم) الصغرى هى التى عندها حق اختيار ملابس ابنتها(الحفيدة) ولكن إذا أرادت ابنتها أن تختار فستانا مختلفا فإنها تقنعها. وتقول:"فى يوم كانت عايزة تلبس بنطلون برتقالى على بلوزة بمبى فقلت لها حبيبتى ما يلقوش" وقد لاحظت الباحثة أن أختها (الأم) الكبرى تمنح ابنتها حرية اختيار ملابسها، وقالت الأم إن ابنتها تعشق

الملابس التى "تلمع والعارية والمثيرة" وإنها تتركها تلبس ما تشاء فهى صغيرة. وكانت تلبس الملابس العارية أما الآن فملابسها محتشمة ومناسبة لمكانتها كمدرسة لشباب، بل إنها تعيب من تلبس الملابس اللافتة فى مكان عملها.

ومن الجدير بالذكر أن القضية النسوية التى تنادى بها النسويات هى حقهن فى ارتداء الملابس المريحة وفى نفس الوقت التى تمثل هويتهن، إلا أن الباحثة لاحظت أن معظم الأمهات يعترفن بأنهن لا يعطين لبناتهن حق لبس ما يردن، ويجدن أن ذلك هو التصرف السديد. بل إن الأم التى تترك ابنتها تلبس ما تريد وقتما تريد ترغب فى أن تريح بالها، فعلى سبيل المثال تترك ابنتها ترتدى الملابس الجديدة وقتما تشاء ولا تحافظ عليها للمناسبات الهامة فقط.

ولقد أظهرت هذه الدراسة أن الفتاة إذا تركت للتصرف بحرية فى لختيار ملبسها مثل فرحانة فى القصة، فإن الفتيات الصغيرات محل الدراسة تروق لهن الملابس التى تظهر مفاتنهن.[٦] ولكن من الجدير بالذكر أن جميع الأمهات قد أشرن إلى أن بناتهن يكرهن أن يذهبن للاستحمام ولا يرغبن فى تصفيف شعرهن خاصة إن كان طويلا. ومن ذلك يتضح أن البنات يردن أن يكن فاتنات ولكن دون قيود أو مجهود، والدليل على ذلك أن جميع البنات يردن أن يكون لهن شعر طويل ومسترسل على أكتافهن.

وقد لاحظت الباحثة من خلال المعايشة أن الجدة تفخر بأن حفيدتها ذات الخمس سنوات تعشق اللون البمبى—الذى يرمز للأنوثة—فى حين ترى أن حفيدتها ذات الست سنوات صارت تطلب اللون اللبنى فى اختياراتها فقط لكى تظهر تمردها، وأنها مختلفة ولكى تسخر كالجميع من ولع الحفيدة الأخرى من اللون البمبى. ويبدو ذلك مؤيداً لفكرة أن الوالدين يخلقان النوع الاجتماعى داخل الطفل منذ نعومة أظافره باختيارهما اللون البمبى للأنثى واللبنى للذكر. ثم يستوعب هذا النمط المثالى الأنثى حتى يصبح جزءا منها ومن فكرها وشخصيتها. وبذلك يصبح ما هو شخصى من ملبس وهيئة جزءا من اهتمام المجتمع. فأول ما يميز المجتمع بين الطفل والطفلة هو لون ملبسه الذى يتطور بعد ذلك ليخلق من الشكل رمزاً لنوع وشخصية الفرد فى المجتمع واحترامه له.

ومن أهم ما أثير حول هذه القصة أن الأمهات رأت أهمية دور الراوى المثقف فى التنفير من سلوك فرحانة وإبراز فى نهاية القصة كيف أن الجميع سخر منها، لأنها تخلصت من جميع ملابسها وظهرت فى الفرح مع والديها

---

(٦) الأمهات إحداهما عملية وترتدى دائما إما بنطلون وبلوزة أو بدلة، والأم الثانية محتشمة، والأم الثالثة محجبة، ولكننا لا نستطيع أن ننكر صورة المرأة فى التليفزيون وتأثيرها فى تكوين صورة الأنثى كما يجب أن تبدو عليه.

عارية. وقد علقت طفلة على آخر صورة التى أظهرت أن الجميع مندهش، والبعض يضحك قائلة "مش كلهم بيضحكوا عليها" فكان رد الجدة "هم زعلانين منها ومش ح يعزموها تانى". ومن الجدير بالذكر أن طفلة عندها أربع سنوات عندما سمعت القصة علقت "naughty she is going to be punished" أى أنها على الرغم من صغر سنها تدرك أن ذلك فعل مرفوض، بل وتتوقع أن الطفلة ستعاقب. والغريب فى الأمر أن والدتها لم تحضر هذه المقابلة، واندهشت من أن ابنتها تدرك أن ذلك فعل مشين، وقالت"مش عرفة لو حصل كده ح يجرالى إيه"؛ وكأن هذه كارثة لا يحمد عقباها. ومن الجدير بالذكر أن الراوية قد تغير من منظور المؤلفة في رفضها لقيود التزين التى ترغب فى نقلها للأمهات إلى عكس ذلك، فتحاول الراوية نقل فكرها المختلف عن طريق إشباع رغبة الابنة فى اكتساب إعجاب الآخرين بإقناعها بأهمية التزين.

٨-أما القصة السادسة "فرحانة تجرب الطيران" فتنادى بالسياسات الحديثة فى التربية (كما أوضحت الإخبارية المتخصصة فى تربية الطفل) التى تنادى بحرية الطفلة فى التجربة والخطأ مهما كلفها ذلك. وبذلك نجد أن التربية الحديثة تتعارض مع القيم التقليدية للتربية، والتى ترى أن التنشئة الاجتماعية تقع على كاهل الوالدين فى المرتبة الأولى، حيث تنتقل القيم والتقاليد التى تحمى الطفلة من الزلل والوقوع فى الخطأ. وقد أوضحت أم لطفلة عمرها أربع سنوات ولابن عمره سنتان أنها تترك طفليها يلعبان بحرية مهما شكل ذلك نوعاً من المغامرة الخطرة. وأيدت الجدة تصرف ابنتها الأم قائلة: "إيه يعنى ح يحصل حيتعوروا حيخفوا". بل إن هذه الأم أوضحت أنها ليست فقط "قلبها جامد" بل إنها تساعدهما على أن يتعلما عن طريق التجربة. فمنذ الصغر تضع أطراف أصابع الطفل على كوب الشاى الساخن، ولا تعبأ بأن حرارة الكوب ستلسعه، وذلك ليتعلم من هذه التجربة ألا يقترب من أى كوب ساخن، أو يطلب أن يتذوقه. فهى ترى أن التجربة أفضل الطرق للإقناع.

٩- وتلك القصة "فرحانة تجرب الطيران" توضح كيف أن الأم حتى وإن كانت ربة منزل فإن دورها قد تطور مع الزمن، وأصبحت تتحمل أعباء كانت من مهام الرجل؛ فعلى الرغم من أن الجدة مستقلة إلى درجة كبيرة عن نساء جيلها إلا أن زوجها كان يرى أن من واجبه أن يذهب معها للطبيب إذا مرضت إحدى بناته. أما فى حالة مرض أحد الأحفاد فمن الملاحظ لاختفاء الرجال من الصورة وتتولى الأم والجدة تلك المهمة؛ فقالت الجدة: "الرجالة بتوع دلوقتى شالوا إيدهم من كل حاجة خصوصاً إلى يخص العيال." وتعلل الأمهات ذلك بانشغال الأزواج الدائم. فالأزواج إما يعملون فى بلد أخرى، أو لا يجدون الوقت

للذهاب مع الزوجات نظراً لأن عملهم يستهلك كل وقتهم وطاقتهم.

وتناقش هذه القصة قضية الأم التى لا تعمل وتطور المفهوم التقليدى للمجال الخاص المتمثل فى المنزل وعدم تعدى المرأة نشاطها داخل الوحدة المعيشية. فقدم مجالاً خاصا جديداً للمرأة؛ فلما كان خروج المرأة واستقلاليتها عن المحيط الضيق للمنزل سبباً فى سعادتها، فإن جيل الأمهات من ربات البيوت التقليديات لا يجدن غضاضة فى ممارسة استقلاليتهن وحرية الخروج من المنزل، ولكن فى حدود رعاية الأبناء، متحملين بذلك أنواعاً جديدة من الواجبات لم تعهدها الأمهات فى أجيال سابقة. وكأننا فى معايشة أمهات هذا الجيل نجد أنه حتى الأمهات اللاتى لا يعترفن بضرورة عمل المرأة خارج المنزل فى المجال العام يقمن بأدوار جديدة قد فرضتها الظروف الاجتماعية على هذا الجيل، فيعتبرنها جزءاً من المجال الخاص(كأخذ الطفل للطبيب)، أى أن حدود المجال الخاص قد امتدت لتشمل أبعاداً جديدة، كانت تعد فى الماضى جزءاً من المجال العام الذى كان يختص به الرجل.

١٠-**أما القصة السابعة "فرحانة تستقبل أخاً صغيراً"** فيتضح فيها دور الأب المثالى الذى يمثل سنداً لابنته فى لحظات ضعفها النفسى وهنا يتضح اختلاف الأصوات فى الخطاب النسوى الذى يصور الشخصيات الواقعية الجديدة التى تتولد بدرجات متفاوتة. ولقد علقت إحدى الأمهات قائلة إن دور الزوج هو أن يوضح للابنة أنها ستصبح أختاً لطفل جديد ومزايا ذلك بالنسبة لها. وقد لاقى هذا الخطاب تشجيعاً من الإخبارية المتخصصة فى تربية الطفل، فقد قالت إن ذلك الدور هو دور الأب لانشغال الأم بالطفل الجديد، وإذا لم يشبع الأب حاجات الابنة من الرعاية فقد تتعرض الابنة لمشكلة. ولكن الجدة ترى أن ذلك هو دور الأم، فمهما انشغلت فعليها أن تجد وقتاً لابنتها لتشرح لها ذلك الدور الجديد. كما أوضحت الأمهات أهمية هذه القصة لأنها تتناول مشكلة تواجه معظم الأمهات عندما يكن فى انتظار طفلهن الثانى وبعد الإنجاب وتأثير ذلك على الطفل الأول وخاصة إذا كان الطفل الأول لم يتجاوز السادسة من العمر، أى مرحلة بناء الهوية على حد قول الإخبارية المتخصصة فى تربية الطفل. وترى الأمهات أن هذه القصة على الآباء أن يقرأوها ويستوعبوا الخطاب النسوى فيها.

من الجدير بالذكر ما روته أم عن طفلها الذى يبلغ من العمر إحدى عشرة سنة. فلقد استيقظت أخته الصغيرة (خمس سنوات) بالليل فساعدها للذهاب للحمام، وقام بأمور أخرى مثل تنظيف أخته والمكان، ثم ذهب إلى أمه ليظهر فى صورة الابن البار الذى لم يزعج أمه بل ساعدها ولم يجد فى ذلك غضاضة.

وتحكى الأم هذه القصة بخجل ممزوج بالانزعاج، قائلة إنها لا تعرف كيف تشرح لابنها بأنه يجب أن يدرك أنه ليس بصغير، وأنه ليس من المفروض أن يطلع على عورة أخته، كما أن القيام بتلك الأدوار لا يعد أحد أدوار الصبى. فلو كانت ابنتها فى سن الحادية عشرة لما أزعجها أن تساعد أخاها الصغير فى نظافته الشخصية، لأنها تجد فى ابنتها بديلاً لها، فى حين تجد فى الابن بديلا للأب. ومن ذلك ترى أن المجتمع يهيئ البنت لأن تقوم بذلك الدور فى حين يستهجن أن يقوم به الصبى.

١١-أما القصة الثامنة "فرحانة تعلم نورا الشجاعة"، فقد أجمعت جميع الأمهات والجدات على أنها قصة هادفة، ويجب أن ترويها كل أم لابنتها. ومن الملاحظ أن سر الاهتمام بهذه القصة -كما فسرتها الإخباريات يرجع إلى أن كل فرد منا فى حاجة لهذه القصة لأنها تتناول تعليم الطفلة بداخلنا كيف تنتصر على ضعفها وخجلها الذى نشأها عليه المجتمع. فالمجتمع لا يؤهل الفتاة للرد على الآخرين بالمثل، أى التصرف بعنف لأن ذلك ليس من سمات "البنت المتربية". ولكن هذه القصة تشبع رغبة كل أنثى فى الانتصار بالرد على البنات والأولاد رداً قوياً يسكت أى سخرية؛ سواء أكانت الأنثى امرأة أم طفلة. وبذلك فإن الأم التى تتوحد مع فرحانة تجد فى انتصار نورا وفرحانة انتصاراً لها.

١٢-ونجد أن الجدة ترى أن النقد أنواع، ويجب أن نعلم الطفل أن من ينصحه لمصلحته كنقد الملابس (كما فى القصة) قد يكون من باب الاهتمام، وهذا يختلف عن (التريقة) التى قد تضايق الفتى والفتاة، بل إن الاستهزاء لم يعد مقصورا على النساء دون الرجال. أى أن سمات العنف السلبى(الاستهزاء والسخرية) والرد بالعنف أصبحت تعد من السمات المعاصرة لكل من الذكور والإناث، ولم تعد مقصورة على سن أو جنس أو عنصر. وإن شجعت أم لابنة عندها خمس سنوات أن ترد على من يضايقها، وهى ترى أن ذلك من ضروريات العصر، وتضيف "علشان تأدر تعيش فى الزمن ده خاصة أن الرجالة نفضت أيدها من كل شئ."

ومن هنا يتضح أن مفهوم الأندروجينى، أى جمع المرأة بين سمات الذكورة والأنوثة صار أمرا حتمياً وأن على المرأة أن تخوض عدة تجارب، ولا تخاف من الفشل، حتى تستطيع أن تحقق نجاحا تنافس فيه الرجال. فقد حاولت فرحانة، ومع أنها أخطأت وأصبحت مصدراً لسخرية الآخرين إلا أنها تعلمت من هذه التجربة. وذلك من السمات النوعية التى أصبحت تشجع عليها الأمهات أبناءها. بل إن إحدى الأمهات لها ابنتان قالت "الناس وحشة لو حسوا فيك ضعف ركبوك

عشان كده لازم نرد عليهم ولكن بحكمة وأدب".

١٣-أما القصة التاسعة "فرحانة وعيد ميلاد بابا"، فقد رأى عدد من الأمهات أن هذه القصة خطيرة لأنها تشجع طفلة صغيرة على دخول المطبخ بمفردها لعمل "تورتة لبابا" في عيد ميلاده. وقد تراوحت أسباب غضب الأم من دخول الابنة واستخراج ما في الثلاجة وما أعقب ذلك من فوضى. فقد عللت أم رفضها لدخول الطفلة المطبخ بأن ذلك سيؤثر على الميزانية، أما البعض الآخر فقد رفض لأن الأب—وإن كان يدلل ابنته—إلا أنه سوف يفقد أعصابه لو رأى المطبخ "يضرب يقلب"، وأخيراً وليس آخراً قالت الجدة "النظام! أنا أعشق النظام وطبعاً ده ضد النظام".

١٤-رأى عدد صغير من الأمهات والجدات ومتخصصة في قسم تربية الطفل أن الأم يجب أن يكون لها دور أكثر وضوحاً. فالأم المصرية تهتم بدرجة مبالغ فيها بالنظام ولا تهتم برغبة ابنتها في تجربة وممارسة أعمال الطهي بنفس الدرجة، وإنها كانت تدخل المطبخ مع البنات في الصغر وتشجعهن على صنع الحلوى. ولكن الأمهات اللائي عندهن بنات في مثل هذا السن قد أوضحن أن دور المرأة المعاصرة قد تعقد نظراً لأعبائها المتزايدة، بحيث أصبح من الصعب عليها أن تنتبه إلى ما تقوم به طفلتها طوال الوقت.

١٥-أما عن رؤية الكاتبة لدور الأب؛ فهو يبدو مثالياً يعلم ابنته بصبر ويشجعها على الدخول للمطبخ ثانية بعد ما "رفض تماما أن يأكل التورتة" لأنها نسيت أن تضعها في الفرن، وبدلا من ذلك طلب من الطفلة أن تصنع له سندوتش، ووضع فيه الشمع، واحتفل بعيد ميلاده بطريقة خاصة. فالسلطة الأبوية في هذه الصورة قد تبدو منافية لسلطة الأب المهيمن التي قد تبدو في الدراسات الاجتماعية النسوية في النمط المثالي للرجل، إلا أن تحليل صور حية من الواقع كما يبدو في هذه الدراسة الإمبيريقية يعطي للأب صورة تخالف الخطاب النسوي. فقد أجمعت معظم الأمهات على أن الأب مهما كان قوياً وشديد البأس إلا أنه كان يشجعهن على دخول المطبخ منذ الصغر ويأكل ما تصنعه مهما كان سيئا. وأكدت ذلك إحدى الأمهات التي قرأت القصة في نقدها ورفضها للفظ "تماما" بعد عبارة رفض الأب أن يأكل التورتة. فوجدت أنه تعبير عنيف لا يتناسب مع محاولة البنت إرضاءه. ولكن في نهاية القصة بدت المصالحة بين هذه عجز الابنة في القيام بالدور التقليدي للأنثى والسلطة الأبوية التي أخذت صورة الأب المتفهم، الذي شجع ابنته على ذلك الدور الأنثوي، وهو حقها في دخول المطبخ والطبخ.

١٦-أما عن القصة العاشرة "فرحانة تحلم بدور سندريلا" التى تهاجم الفكرة السائدة عن جمال المظهر وارتباط اللون بطبيعة الخير والشر فإن الجدة والأمهات لم يلاحظن هذا الخطاب النسوى المتضمن فيها كما يبدو من صورة سندريلا والمرأة الشريرة وبناتها. فتبدو سندريلا فتاة شقراء والأشرار لونهم داكن وشعرهم أسود. ولكن عند الإشارة لذلك النمط الجامد وافقت كل المتلقيات على أن هذه القصة مؤثرة، وأن حرمان الطفلة من القيام بدور سندريلا لأنها لا تملك سمات الجمال لأنها ليست بيضاء شقراء يعد أمراً قاسياً. وهنا أوضحت متخصصة فى تربية الطفل أنها ستعلق على هذه القصة بأن تخبر ابنتها بأن فرحانة لم تلعب دور سندريلا لأنها لا تعتنى بمظهرها ونظافتها الشخصية؛ فتصبح قصة تعليمية وتفقد مفهومها النسوى الذى يدافع عن المرأة السمراء أو السوداء ليثبت أنها يجب أن تتساوى مع المرأة البيضاء وأن اللون لا يرتبط بالخير والشر. وهذا يدعم فكرة أن الجمال التى ترغب المؤلفة فى غرسه فى الطفلة يدعم الفكر التربوى للنظافة الشخصية التى يمتد معناها لأبعد من مجرد الشكل الظاهرى، كنظافة السريرة والشخصية الطيبة المتعاونة.

١٧-ورأت كل الأمهات أنه أمر قاس أن تحرم فرحانة من تمثيل دور سندريلا، وحكت متخصصة فى تربية الطفل أنها فى طفولتها كان لديها شعر طويل جذاب، ولذا كان يختارها المدرسون فى الأنشطة المدرسية، وفى يوم من الأيام قصت لها أمها شعرها فلم يقبل أحد على طلبها للمشاركة فى نشاط بعد ذلك؛ مما أثر فيها وحز فى نفسها فالجمال فى الأنثى هو الأساس فى اختيارها لممارسة النشاط المدرسى، وهذا يؤدى إلى إهمال الموهوبات ومنح الفرصة لمن هن أقل موهبة.

١٨-القصة الحادية عشر"فرحانة تلعب الكرة" من القصص التى لاقت استحساناً من جانب الأمهات والجدة والإخباريات لأن فرحانة على الرغم من أنها تحدت ذلك النمط الجامد الذى يخصص بعض الألعاب للذكور فقط؛ وبأن لعبة كرة القدم لا تصلح لغير الصبية فإن الدراسة قد أوضحت تغير هذا النمط فى يومنا هذا؛ فقد صارت تلك اللعبة من الألعاب المشتركة بين البنات والأولاد. فقد أوضحت جميع الأمهات أن كل ألعاب الكرة تعد ألعاباً تناسب الجنسين، فى حين أوضحت إحدى الأمهات أنها كانت تريد أن تعلم ابنتها لعبة الكاراتيه، ولكن وصل إلى مسمعها بأنها تؤثر فى البنية لدى الفتاة. ولكن معظم الأمهات أوضحت أن مفاهيم الماضى بأن بعض الرياضات لا تناسب الأنثى لم تعد تلقى استحساناً، وتقول إحدى الأمهات: "أنا مثلا لعبت جمباز والغطس من سن صغيرة، وأختى حصلت على ميدليات فى الجمباز، وسمعنا أنه مضر، ومع ذلك إتجوزنا وخلفنا والحمد لله. عشان كده ما بصدقش إن أى رياضة مضرة."

ومن هنا يتضح أن النمط الجامد للأنثى لم يعد ثابتا ولكن صار يتسم بالمرونة، بل إن معظم الأمهات يتمنين أن تتسم بناتهن ببعض السمات الذكورية؛ لأن ذلك سوف يمنحها ميزة عن غيرها من الإناث اللاتى مازلن يجسدن نمط المرأة الجامد. وقد أوضحت أم أنها لا تجد فرقا بين ألعاب الصبية والبنات "لو حبت بنتى أشترى لها عربية بدلا من عروسة عشان تلعب بها مش ح أتردد وح اشتريها". فيبدو من ذلك أن بعض السمات النوعية قد صارت أكثر مرونة، وأن مفهوم الاختلاف صار واردا بين الإناث، وهذا ما تدعو إليه المؤلفة؛ إذ إنها تنادى كل أم بأن تساعد ابنتها على أن تكتشف ذاتها. فهى ترى أن كل طفل له فرديته وذاته التى يجب أن يساعده والداه على اكتشافها.

١٩-القصة الثانية عشر " فرحانة تقول الحقيقة" لاقت استحساناً وتشجيعاً من الأمهات لأنها تحمل معنى تعليمياً وإرشادياً Pedagogy بأن الطفلة يجب ألا تكذب، وتعترف عندما تكسر الكوب. وقد قالت أم لابنة عمرها أربع سنوات إن كسر الكوب يعد أمراً يومياً لأن كوب شرب اللبن كل صباح يعد أمراً تدور حوله معركة كل صباح. وغالباً ما تنكر الطفلة أنها كسرت الكوب. وترى جميع الأمهات وكذلك الإخباريات أن أفضل طريقة لمنع كذب الأطفال هو عدم إرهابهم؛ لأن الطفل لا يكذب إلا إذا كان خائفا. وتؤيد هذا الأم قائلة:"عندنا القصة دى كل يوم وطبعا الخوف هو السبب فى أن أى طفل بيكذب لكن لما أكون متأكدة أن الكوباية ح تتكسر وأنبه وأحذر وبعدين تتكسر الكوباية بفقد أعصابى والمرة اللى بعدها تخاف تعترف إنها كسرتها. فالقصة كويسة للأم عشان تتحكم فى أعصابها وما تعملش كده وللبنت عشان تشجعها على الصدق." وكأن الأم والطفلة تجدان فى هذه القصة الوضع المثالى الذى يتمنيان حدوثه فى الواقع والذى تؤكد عليه جميع الثقافات، فعلى الرغم من النسبية الثقافية إلا أن كل الثقافات مهما اختلفت إلا أنها تشجع على الصدق. ولكن هذه القصة توضح أن وسيلة المجتمع إلى الصدق، وصدق المرأة بالذات، يتحقق عندما لا تشعر بالخوف. والوسيلة لعدم شعورها بالخوف هو فى التأكيد أننا جميعاً كبشر نخطئ، وأن الرجل والأب أيضا عرضة للخطأ.(٧)

٢٠-ومن الجدير بالذكر أن أمهات ممن أجرت معهن الباحثة مقابلات اعترفن بأن الأم فى نظر الأطفال تمثل "حامى الحمى"، أى أن الأطفال ينظرون

(٧) أم واحدة فقط ذكرت أن الوسيلة الوحيدة التى استطاعت بها أن تجعل ابنتها تخاف من الكذب فلا تكذب، هى برواية القصة أرهبتها من الكذب، ألا وهى أن طفلة كانت كثيرة الكذب أهدت لها أمها عقداً من صنع الساحر العجوز كلما تكذب يتحول إلى أشواك، فكانت كلما تكذب تشكها، حتى صارت لا تكذب، فأخذت الأم العقد وأعطته لطفلة أخرى تكذب.

إليها على أنها "البعبع" كما ورد عنهن أى أن الأطفال يرهبونهن؛ ولذلك عندما يخطئ الأب ويكسر النظام الذى وضعته الأم، فإن الابنة تتعاطف معه، وقد ترشده كما حدث فى القصة إلى الطريق الذى يجنبه الخطأ. ولقد قالت الأمهات إن الأطفال يوجهون الآباء بضرورة الحفاظ على نظافة المنزل، فعلى سبيل المثال ورد عن أحد الأمهات وأيدتها أخرى أنها سمعت ابنتها الصغيرة فى يوم تحذر أباها لأنه يأكل دون استخدام لطبق قائلة"ماما جيه".

ومن هنا يتضح أن سلطة الأم تبدو واضحة للأطفال، فى حين أن سلطة الأب قد بدأت فى الانحسار فى الأمور المتعلقة بالوحدة المعيشية، إلا أننا يجب أن نواجه حقيقة واحدة، ألا وهى أن المرأة تكتسب قوتها من الرجل وحفاظها على عرف المجتمع والسلطة الأبوية، وأن الأب يظل يحتفظ بسلطته على الأبناء مهما أظهر تسامحا أو تنازلاً أو تعاطفاً فى بعض المواقف. فحتى الأمّان ابنتا الجدة أذهلهما باعترافهما أنهما كانتا تخافان وتخشيان الأب أكثر؛ لأنهما كانتا دائما لا تعلمان ماذا سيكون رد فعل الأب فى الخطوة القادمة. ولكن مع ذلك اعترفت الجدة بأن سلطة أبيها كانت أكبر، وكان أشد وأكثر استبداداً من زوجها، ولكنها لم تشد بالوضع الحالى للآباء؛ لأنها ترى أن الآباء سلطتهم مازالت قوية ولا يتحملون أعباء الأسرة كما كان الأمر فى الماضى.

تعقيب

تتميز هذه المجموعة القصصية بتقديم الخطاب النسوى وطرح حلول جديدة للمشكلة التى تواجه فرحانة ورغم غرابة ذلك الخطاب بالمقارنة بالخطاب التقليدى، إلا أن الأمهات اللاتى قرأن هذه القصص لم يستطعن أن يخفين انجذابهن لشخصية فرحانة التى تمثل الرغبات الطفولية عند كل الأمهات، وإن كن يبدين غير ذلك، ويرفضن أن تتصرف بناتهن مثل فرحانة فى كثير من المواقف.

فهذه المجموعة القصصية تخاطب الراوية، أى الأم، أكثر من كونها توجه خطابها التحررى النسوى للطفلة. وهذا لا ينفى إعجاب الأطفال بهذه المجموعة بصفة عامة، وإن كانوا لا يتوحدون مع الطفلة البطلة. فهذه المجموعة تشبع رغبتهن فى رؤية طفلة مختلفة عنهن، تضحكهن شجاعتها وانتصاراتها على الآخر بمختلف صوره.

ويتضح من تلك الدراسة أن بعض المفاهيم فى الخطاب النسوى صارت جزءاً من حياتنا اليومية، دون أن ندرك، مثل موافقة الأمهات المثقفات من الطبقة المتوسطة والعليا محل الدراسة على أن تمارس بناتهن معظم أنواع الرياضات التى كانت ترتبط فى الماضى بالذكور. كما أن الخطاب النسوى قد

أصبح جزءاً من السرد القصصى فى كتب الأطفال فى الأيام الأخيرة.

ومن الجدير بالذكر أن الأمهات ينادين بأهمية تحطيم الأنماط النوعية الجامدة، إلا أن هدفهن لا يتركز على الحصول على حقوق مساوية للرجل أو ممارسة الحرية كغاية، ولكن الهدف الأساسى من اكتساب السمات النوعية التى تجمع بين الذكورة والأنوثة يرجع أساسا لرغبتهن فى القيام بدورهن كعماد الأسرة فى المجال الخاص، وأن هذا المجال قد تعدى حدود المنزل، وأصبحت المرأة تقوم بأعباء كثيرة خارج المنزل، إلا أنها مازالت تعتبر مرتبطة بالمجال الخاص. كما أن دور الرجل كمشارك فى بعض الأمور الخاصة بالأطفال، التى كان يشارك فيها قد انحسر. ولكن الكثير من النساء يلتمسن الأعذار للرجال نظراً لتزايد ساعات العمل فى هذا الجيل عن الجيل السابق.

وبذلك يتضح أن المجموعة القصصية تتناول أساساً الشخصيات النسائية، وأن دور الرجل فى أغلب الأحيان يبدو مهمشاً. كما تقوم هذه المجموعة القصصية بذلك بتفكيك مفهوم الرجل كأب يمثل السلطة الأبوية، وتقدم بدلا من ذلك صورة الأب الذى ترغب المؤلفة فى ظهوره وهو الأب المتفهم لمشاعر الابنة والمجتمع. كما تفكك مفهوم الأنثى التقليدى بتقديمها لبطلة القصة التى يسعى المجتمع، توضح المؤلفة كيف أنها تتحدى النمط الأنثوى التى قولب المجتمع صديقاتها فى المدرسة وفى أماكن اللعب. فى حين أن المجموعة القصصية قدمت الأم فى صورة تجعلها تؤكد وتناصر المفاهيم التقليدية—فى معظم المجموعة— فهى كثيراً ما تقهر ابنتها وتقمع حريتها. وكأن الصورة التى تعكسها الكاتبة للأم هى مصدر السلطة فى المنزل، ولكنها تستمد سلطتها من غياب الأب الذى قد يبدو مهمشاً فى معظم القصص، ومصدر التفهم والحنان فى المواقف المحدودة التى ظهر فيها.

ولقد أوضحت دراسة الحالة المتمثلة فى نساء العائلة أنهن مهما كن متمسكات بالمفاهيم التقليدية، أو كن يتميزن بالملابس المحتشمة، إلا أنهن يغرسن فى بناتهن الصغيرات من سن (٢-٦) سن تكوين الهوية النوعية حب الملابس اللافتة التى تجذب النظر، دون إدراك ووعى منهن بأن ذلك مع أو ضد الفكر النسوى أو التحررى. بل إنهن يحاولن أن يسايرن الأزياء الحديثة، وحيث إن أغلبها لا يتفق مع احتشامهن فهن لا يجدن غضاضة فى أن تتمتع الصغيرات بدلا منهن بتلك الملابس اللافتة.

وعلى الرغم من أن لفظ النسوية يعد أمراً يتجنبه النساء والرجال فى الدول النامية لأنه مرتبط فى كثير من الأذهان بالمفهوم الضيق لوجهة النظر الغربية

لقضايا المرأة التي تميل للتطرف في الفكر في الأيام الأخيرة، إلا أن هذه الدراسة تهتم بالخطاب النسوى والدفاع عن النسوية بمفاهيمها العامة، وتلقى الضوء على محاولة أم مصرية تنتمي للجيل الجديد في محاولتها أن تقوم بنوع من المصالحة بين المفاهيم التقليدية وما تهفو إليه، فتقدم نموذجاً معتدلاً لأطفالها.

ومن خلال هذا البحث المتمثل في عرض وتحليل مضمون لقصص تدعمها السياسة الإعلامية الراهنة، ورد فعل بعض الأمهات توصلت الباحثة لأهمية بعض التوصيات:

١- عدم رفض الفكر الغربي المعاصر برمته، فقد تتعارض بعض قضاياه مثل الفكر التحررى أو النسوى المعاصر مع قيمنا، إلا أننا يجب أن نستفيد من تجارب الآخرين؛ فننقحها ونوظفها لخدمة مجتمعنا، فنعمل على تدعيم القيم الإيجابية، ورفض القيم السلبية.

٢- العمل على التنسيق بين وسائل الاتصال الجماهيرى كالتلفزيون والصحف؛ لتشجيع الأطفال وتنشئتهم على القراءة منذ الصغر، وذلك من خلال تقديم برامج تليفزيونية تعرض قصصاً للأطفال على غرار ما بدأت تسعى إليه الآن.

٣- العمل على نشر الوعي للكتابة للأطفال في المراحل المبكرة من العمر، وتشجيع الكاتبات على طرح أفكارهن بطرق حديثة.

٤- توعية الأم بأن الكتاب الملموس ذا الإخراج الجيد يستحق أن تضحى الأم بدفع ثمن غال نسبياً؛ وذلك لأنه ينمى الملكة الجمالية لدى الأطفال، كما أنه يكلف مصادر النشر أكثر من الكتاب ذى الإخراج الفقير.

٥- توعية الأمهات بأهمية الرسوم والألوان والأفكار في كتب الأطفال، وأن قيمة الكتاب يجب ألا تقاس بعدد كلماته.

٦- العمل على التدعيم المادى لكتب الأطفال، للعمل على اجتذابهم للكتاب الملموس منذ نعومة أظافرهم قبل أن يجتذبهم الإنترنت،(٨) والاطلاع على الفكر غير المراقب بأرخص الأسعار وأسهل السبل.

٧- تشجيع المؤلفين لقصص الأطفال من الكتاب والرسامين على المحافظة على التقليد الجديد الذى يمنح جائزة لأفضل قصة لطفال، على أن يراعى التوسع في مؤلفى هذه القصص فتجمع بين كبار المؤلفين المحترفين والهواه، وبين الرجال والنساء على حد سواء.

---

(٨) وقد أوضحت الدراسات المعاصرة أضرار البث الإعلامى من خلال الإنترنت، ومن أهم الدراسات التى تناولت ذلك بالتفصيل دراسة "العولمة ووضع المرأة في العلاقات الأسرية: رؤية استشرافية" لسهير العطار، التى صدرت في *العولمة وقضايا المرأة والعمل*.

٨- العمل على جمع الحكايات التى يحكيها الأطفال حول موضوع ما فى كتاب، كمحاولة لتحليل خيال الطفل والوصول للقضايا والمشاكل والقيم التى تشغل بال الأطفال فى تلك الفترة، والسعى لنشر أفضلها على نطاق واسع، على غرار ما تقوم به الدول المتقدمة.

* * *

قائمة المراجع

أولاً: المراجع العربية:

١. أحمد زايد وآخرون، المرأة وقضايا المجتمع، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، القاهرة، ٢٠٠٢.

٢. أحمد زايد، خطاب الحياة اليومية فى المجتمع المصري، دار القراءة للجميع، دبى، ١٩٩٢.

٣. جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد محمود الجوهرى وآخرون، المجلدات الثلاث، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠-٢٠٠١.

٤. عبد الباسط عبد المعطى واعتماد علام (محرران)، العولمة وقضايا المرأة والعمل: أعمال الندوة العلمية لمركز الدراسات والبحوث والخدمات المتكاملة بكلية البنات جامعة عين شمس ٣-٤ مارس ٢٠٠٢، القاهرة، ٢٠٠٣.

٥. علياء شكرى، قضايا المرأة المصرية بين التراث والواقع: دراسة للثبات والتغير الاجتماعى والثقافى، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، القاهرة، ٢٠٠٣.

٦. علياء شكرى وآخرون، علم اجتماع المرأة. مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ٢٠٠١.

٧. سعد البازعى وميجان الرويلى، دليل الناقد الأدبى: إضاءة لأكثر من ثلاثين مصطلحاً وتياراً نقدياً معاصراً، مكتبة الملك فهد الوطنية، ردمك، ١٩٩٥.

٨. سمير نعيم أحمد ، المنهج العلمى فى البحوث الاجتماعية، الطبعة الخامسة، دار الهانى للطباعة، القاهرة، ١٩٩٤.

٩. شادية على قناوى، المرأة العربية وفرص الإبداع، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠.

١٠. محمد الجوهرى وعبد الله الخريجى. طرق البحث الاجتماعى، الطبعة الثالثة، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٠.

١١. محمد على بدوى، علم اجتماع الأدب: النظرية والمنهج والموضوع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٤.

١٢. ناهد رمزى، " الأبعاد الأساسية لسلوك المرأة كما تعرضها قصص الصحافة النسائية "، صورة المرأة كما تقدمها وسائل الإعلام: دراسة فى تحليل المضمون للصحافة النسائية، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٧٧.

١٣. هالة كمال (محررة)، قالت الراوية: حكايات من وجهة نظر المرأة من وحى نصوص شعبية، ملتقى المرأة والذاكرة، مطبعة ماكس جروب، القاهرة، ١٩٩٩.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

1- Beasley, Chris. What is feminism? An introduction to feminist theory, Sage Publications, London, 1999.
2- Bouchier, Oavid. The Feminist Challenge: The Movement for Women's Liberation in Britain and The United States, The Macmillan Press, London, 1983.
3- Bryson, Valerie. Feminist Debates: Issues of Theory and Political Practice, Macmillan Press, London, 1999.
4- Kögler, Hans Herbert, The Power of Dialogue: Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault, translated by Paul Hendrickson The MIT Press,Cambridge, London, 1999.
5- Lindsey, L. Linda. Gender Roles: A SociologicalPerspective, Third Edition, Prentice Hall, New Jersey, 1997.
6- Macleod, Arlene Elowe. Accommodating Protest:Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo, The American University in Cairo Press, Cairo, 1992.
7- Reinharz, Shulamit. Feminist Methods in Social Research, Oxford University Press, New York, 1992

ثالثاً: المراجع من الإنترنت:

1- Beaugrande, Robert de. In Search of Feminist Discourse:The 'Difficult' Case of Luce Irigary, College English, Vol 50, Number 3, 1988 253-272, google Online, 6:30 1/3/2004.
http://beaugrande.bizland.com/irigaray.htm
2- Benhabib, Selya. From Identity Politics To Social Feminism: A Plea For the Nineties: The Paradigm Wars of Feminist Theory. MSN Online, 12 am 4/10/2003.
http://www.edu/EPS/PES-Yearbook/94_docs/ Benhabib.HTM
3- Burn, Shawn Meghan, The Relationship Between Gender Social Identity and Support for Feminism, Sex Roles: A Journal of Research, June 2000 . MSN Online, 7 pm 8/7/2003.
http://www.findarticle.com/cf_0/m2294/2000_June/66012099/
print.jhtml
4- Royal, Cindy, Representations of Women on the Web: An Ideological Analysis of IVillage.com, May 1,2000. MSN Online, 9: 50 pm15/3/2004. www cindyroyal.com/ivillage.doc

ملحق رقم (١)

مقابلة مع المؤلفة فى حديقة أطفال نادى هليوبوليس أمام كشك بيع الكتب والصحف والمجلات.

صورة المؤلفة رانيا حسين أمين: تشبه كثيرا فرحانة بطلة مجموعتها القصصية. فهى رغم أن شعرها أسود ناعم إلا أنها تموجه، وهى تتسم بالبشرة السمراء، ولا تضع أى نـوع مـن المساحيق على وجهها. وترتدى ملابس تتميز بالبساطة، تتكون من بنطلون وبلوزة واسـعة. وترتدى فى قدمها حذاء رياضيا يبدو أنه مريح.

فكرة هذه المجموعة القصصية: قد تبدو غريبة فى نظرها، فهى لم تتوقع يومـاً أن تؤلـف قصصاً للأطفال، فهى عندما كانت تحكى لأبناء أختها الحكايات كانت تجد مشكلة فـى سـرد القصص الخيالية، لأنها بعيدة عن الواقع.

ولكن بعد مرور سنتين من إنجاب ابنتها دعتها خالتها لحضور ورشة عمل لكتابـة قصـص الأطفال. وأثناء حضورها لورشة العمل طرأت ببالها فكرة كتابة قصـص واقعيـة تتنـاول مشاكل الحياة اليومية. فقد رأت أن الطفلة عندما ترى ذاتها ومشاكلها مجسدة أمامها سـوف تهفو لمثل تلك القصص.

فكرة بطلة هذه المجموعة القصصية: تروى المؤلفة أنها وهى فى ورشة العمـل راودتهـا فكرة رسم بطلة قصتها فتاة صغيرة بضفيرتين، ثم أرادت أن تظهرها حرة فلم تجد فى نظرها أفضل من أن تفك ضفائرها وتسدل شعرها على كتفيها.

خروج المجموعة القصصية للوجود: بدأت المؤلفة برسم وتأليف قصتين، وذهبت إلـى دار نشر، ولكنها أخبرتها بأنها لا تنشر قصص الأطفال، ووجهتها إلى إحدى الدارين الشـروق أو إلياس؛ لأنهما تنشران قصص الأطفال، كما نصحتها بسرعة إنهاء مجموعتها القصصـية وأن تشترك فى مسابقة قصص الأطفال للهواة. ولما ذهبت المؤلفة إلى دار نشر إليـاس نبهتهـا المؤلفة لأهمية إنهاء المجموعة، وأنها يمكن أن تتقدم بها لجائزة سوزان مبارك للمحتـرفين. ونالت المؤلفة جائزة المحترفين مرتين مرة عن هذه المجموعة(١٩٩٩)، ومرة عن قصـتها عندما اكتشف الطائر جناحيه(٢٠٠٠).

أهمية هذه المجموعة: تعكس هذه المجموعة خلفية المؤلفة التى عاشت حتى سن ١٨ سـنة خارج مصر مع والديها عندما كان والدها يعمل فى السلك الدبلوماسـى. فقـد ولـدت فـى موسكو، ثم عاشت فترة طفولتها فى نيجيريا ثم ألمانيا، وتصف رانيا طفولتهـا بأنهـا كانـت مغلقة. وعندما عادت إلى مصر والتحقت بالجامعة الأمريكية وعاشت بعيداً عن قيود أسرتها، وجدت نفسها فى صراع بين تربيتها المغلقة التى لم تشجعها على العلاقـات الاجتماعيـة أو ممارسة الرياضة كهواية، وبين الحرية التى اكتسبتها بدخولها الجامعة الأمريكيـة ولإقامتهـا بعيداً عن والديها. ولذلك فقد وجهت هذه المجموعة القصصية لمن يهتم بالطفلة والذى غالبا ما يكون الأم أو الجدة. فهى ترى أن القيود فى المجتمع تعكسها الأم داخل أسرتها.

هدف المؤلفة من القصة: ترى المؤلفة أنها تحترم التقاليد ومن المهم أن تفهم الأم أن التحرر لا يتعارض مع تقاليد المجتمع والدين. فهى تريد أن تعطى ابنتها دروسا فى حفـظ القـرآن وتعلمها الكراتيه؛ لأنها ترى أن ذلك يمنحها شعور بالقوة والسند.

الرسالة التى توجهها لكل من الأم والجدة وولى الأمر: أن كل شخص منا يختلف عن الآخر لذلك يجب أن يساعد الوالدان الطفلة فى الوصول إلى ذاتها، وتحقيق هويتها الشخصية الفردية وألا يفرضا على بناتهما صورة بعينها. فهى ترى أن فرحانة بطلة قصصها حققت فرديتهـا وهى تتمنى أن تكون هى وابنتها مثل فرحانة.